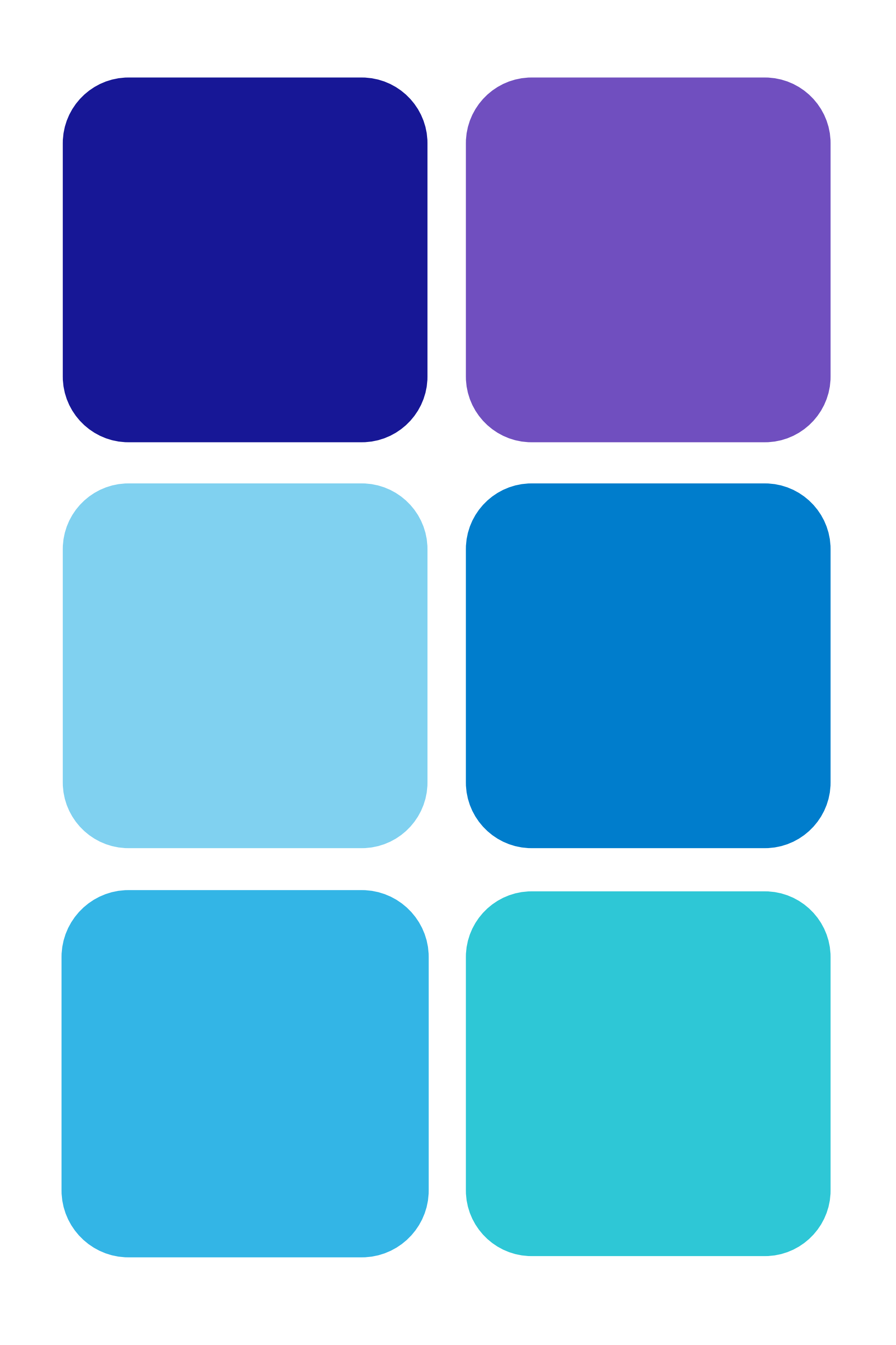


www.sapientia.uji.es | 84

UNIVERSITAT JAUME I

Ética

Domingo García-Marzá
Elsa González Esteban

Ética

Domingo García-Marzá
Elsa González Esteban



Departament de Filosofia i Sociologia

■ Codis d'assignatura HU1016
HP1016

D. García-Marzá / E. González Esteban - ISBN: 978-84-695-8868-0 Ética - UJI - DOI: http://dx.doi.org/10.6035/Sapientia84

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana
http://www.tenda.uji.es e-mail: publicacions@uji.es

Col·lecció Sapientia 84
www.sapientia.uji.es
Primera edició, 2014

ISBN: 978-84-695-8868-0



Publicacions de la Universitat Jaume I és una editorial membre de l'UNE, cosa que en garanteix la difusió de les obres en els àmbits nacional i internacional. www.une.es

ÍNDICE

Introducción

La ética, como saber, se ha ocupado ya desde sus orígenes griegos de tratar de orientar argumentativamente al ser humano sobre las decisiones que tiene que realizar en el ámbito moral y, por ende, en un terreno donde se abren diferentes caminos de toma de posición y de acción, y donde cada una de esas determinaciones dará lugar a una realidad y unas consecuencias distintas. La ética, por tanto, es un saber que requiere de conocimiento, pero también de entrenamiento para ser capaces de dar con la mejor, la más optima o la más justa respuesta. Y su importancia en la formación humanística y del conocimiento histórico es de suma relevancia porque a través de las diferentes respuestas filosóficas, que se han ido dando sobre los conflictos morales y su ámbito, se ha ido acomodando y construyendo nuestra realidad cultural, social, política, económica, etcétera. En definitiva, el pasado está impregnado de ética como lo está el presente y el futuro.

A lo largo de las siguientes páginas se aborda de modo pedagógico una aproximación a esta materia, la filosofía moral. En el primer bloque, a través de tres temas se pretende capacitar al alumnado en el conocimiento de los objetivos que persigue, los métodos que se han utilizado, así como mostrar la capacidad crítica que posee. En el siguiente bloque se instruye especialmente sobre la historia de la ética, adentrándonos en las grandes corrientes de pensamiento ético, desde las más antiguas hasta las más actuales. El tratamiento de su historia se realiza siempre con la perspectiva de ser capaces de utilizar este pensamiento para pensar y orientar sobre las situaciones actuales de un modo crítico, igualitario, abierto y flexible. Finalmente, el tercer bloque profundiza en el giro aplicado que la ética comenzó a realizar hacia la década de los ochenta del siglo pasado. De esta manera, se muestra la relación actual que la ética guarda con el derecho y la política, así como la esencia distintiva que tienen las éticas aplicadas con respecto a la ética, mostrando también algunos de sus ámbitos de aplicación como son la democracia, la bioética, la ecología, la economía o la empresa.

Con esta obra se ha querido cubrir las tres tareas que tiene la ética: delimitar el ámbito moral, fundamentarlo y aplicarlo. Pero dadas las limitaciones de tiempo que existen hoy en día en las materias que se imparten en los grados, se ha considerado que especialmente son las dos primeras tareas a las que se podrán dedicar más esfuerzos por parte del profesorado y el alumnado, mientras que la tercera tarea difícilmente podrá ser expuesta en una materia introductoria de la ética con una duración semestral. Esperamos que esa función pueda ser profundizada en otras materias posteriores pues, pese a su relevancia, se ha visto muy reducida. Finalmente, cabe también advertir que el profesorado puede, sin duda, obviar algunos de los temas del plan docente de impartición de la materia, pero para el alumnado seguramente resultará mucho más interesante conocer de qué modo se va transitando, y por qué entre unas perspectivas ética y otras a lo largo de la historia, el ser humano se va forjando a fuerza de decisiones.

PRIMER BLOQUE.
EL PAPEL ACTUAL DE LA ÉTICA

TEMA 1

La acción moral

Introducción

Se suele entender siempre la ética como filosofía moral, como una reflexión filosófica acerca del *hecho* moral. El objetivo de este primer tema es ofrecer algunos rasgos básicos desde los que poder explicar y justificar, esto es, dar razón, del *factum* o *hecho* moral. Este *hecho* moral se encuentra inserto en nuestra praxis social, como da perfecta cuenta de su existencia nuestro lenguaje moral, nuestros juicios y argumentaciones morales. La intención de las lecciones que incluye este primer bloque no es tanto ofrecer una lista exhaustiva de los diferentes enfoques desde los que puede analizarse la moralidad, como apuntar posibles razones a favor de una determinada concepción de lo moral y, consecuentemente, de la ética como disciplina teórica.

1.1. Ética y moral

La primera distinción a la que debe hacer frente una reflexión teórica sobre lo moral es la que se establece entre los vocablos *moral* y *ética*, conceptos que en el lenguaje cotidiano utilizamos habitualmente de modo indistinto e intercambiable. Sin embargo, es necesario diferenciarlos para evitar la frecuente confusión entre lo que es la teoría y lo que es su objeto de estudio. Algunas consideraciones sobre el origen y el significado etimológico de ambos conceptos nos ayudarán al respecto. Aristóteles es el primer pensador que distingue la ética como una disciplina independiente dentro del ámbito práctico. A diferencia del nivel teórico que trata sobre las «cosas que no pueden ser de otra forma» (Aristóteles, VI: 1139*b*), el saber práctico encuentra su sentido en la acción misma. Junto con la política y la economía, la ética se ocupa de las acciones humanas, de su dirección hacia el fin que es propio del hombre.

La palabra utilizada por Aristóteles es *ethos* que, según Aranguren (1979: 21 y ss.), posee dos sentidos fundamentales. Por una parte, su sentido más antiguo corresponde a 'residencia', 'morada', 'lugar donde se habita'. *Ética* se referiría así al suelo firme, al fundamento de la praxis, a la raíz de donde brotan todos los actos humanos. Es el *desde donde* de la acción. Pero, por otra parte, también significa 'modo de ser' o 'carácter', en una acepción ya mucho más cercana a nosotros. Desde aquí, la ética se ocuparía de la configuración de la propia forma o modo de vida. *Ethos* como contraposición a *pathos*, es decir, hábito y costumbre frente a lo inmodificable por la voluntad del ser humano.

El término *moral*, por su parte, proviene del latín *mos*, plural *mores,* que recoge los dos sentidos griegos: carácter o personalidad como adquisición de un determinado modo de ser y a partir de un *pathos* expresado en los sentimientos. Esto es, conjunto de reglas o normas adquiridas por hábito y dirigidas a la formación de aquello que es más propio de una persona, de su modo de actuar.

Si bien este análisis etimológico nos puede servir para explicitar el sentido último del hecho moral, esa *segunda naturaleza* que define lo específicamente humano,

no nos explica el porqué de la distinción entre ética y moral. Esto es así porque estamos ante una diferenciación lógica y no etimológica ni de uso (Cortina, 1986: 75). Estas razones tienen que ver con la aparición de la filosofía como actitud racional, con la ruptura entre vigencia y validez, en definitiva, con la existencia de un nivel reflexivo acerca de los valores, acciones, normas e instituciones que regulan la conducta humana.

Es un hecho que todas las sociedades deben institucionalizar, en mayor o menor grado, una escala de valores para la acción, un código normativo, un sistema jerarquizado de normas, etc. Todas estas dimensiones normativas pretenden, por el hecho de serlo, una validez. Las cuestiones morales no pueden identificarse sin más con el conjunto de normas que estructuran la praxis social, pues entonces tendríamos dificultades para distinguirlas de las normas jurídicas, tradicionales o religiosas. La moral, como aquí tendremos ocasión de mostrar, tiene que ver más bien con *nuestra relación* con estas normas y valores, apareciendo solo como dimensión autónoma cuando este conjunto de normas pierde su validez evidente. Hecha esta apreciación, podemos utilizar la definición que nos ofrece Sánchez Vázquez:

> La moral es un sistema de normas, principios y valores de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima y no de un modo mecánico, exterior o impersonal (2005: 81).

La distinción entre moral y ética se vuelve necesaria, además, para una primera aproximación negativa a lo que es la ética. El ético no es un moralista, es decir, no se dedica a definir y prescribir actuaciones o normas concretas. El tránsito de la moral a la ética supone un cambio en el nivel reflexivo, un cambio donde se pierde la convencionalidad de la acción y la orientación de la praxis solo de forma *mediata* se puede realizar. La ética es teoría, explicación y justificación de un tipo específico de experiencia humana o forma de comportamiento de los seres humanos (Scanlon, 2003). Por eso, con Pieper, defenderemos una ética como análisis de las condiciones de la moralidad, esto es, de aquella cualidad por la cual una determinada actuación, individual o colectiva, se convierte en moral (Pieper, 1990: 14). Como de la teoría ética nos ocuparemos en el siguiente tema, es conveniente ahora entrar a definir en qué consiste esta forma específica de experiencia humana.

1.2. Especificidad del ámbito moral

La definición anterior nos acerca a una de las características básicas del hecho moral: la autoobligación, la determinación de la voluntad mediante valores y normas libremente aceptados. Siguiendo a Zubiri, Aranguren se ha referido a este hecho con la diferenciación entre *moral como estructura* y *moral como contenido*.

El concepto de *moral como estructura* nos remite al necesario ajuste que el hombre debe hacer en cada situación, por el hecho de no venir determinada su conducta instintivamente. Desde este punto de vista, la moral no consiste en un ideal sino en

una necesidad, «en una forzosidad exigida por la propia naturaleza» (Aranguren, 1979: 47). Mientras que al animal le está dado este ajustamiento, el hombre tiene que *hacerlo*, es decir, tiene que justificar sus actos. Como tendremos ocasión de comprobar, en esta necesidad de *dar cuenta* de nuestros actos radica la esencia de la racionalidad humana.

Pero esta necesidad de elegir, de actuar libremente, debe completarse con la dimensión del contenido, con los instrumentos que cada sociedad concreta le ofrece para poder llevar a cabo su elección. El ajuste a la situación se hace siempre desde normas, desde sistemas determinados de preferencias.

Esta diferenciación nos ayuda a comprender a la vez la distinción entre a-moral e in-moral. El concepto *amoral* es un concepto vacío, pues nadie puede hacer dejación de su libertad de acción. Sin embargo, el concepto *inmoral* tiene plenamente sentido como la no concordancia de nuestras acciones con un código moral determinado. Uno puede renunciar, por convicción propia, a un código moral, pero no al hecho de tener que elegir sus acciones de acuerdo con algún código de sistema de valores. De otra forma perdería su sentido toda la praxis humana. En palabras de Cortina (1986: 104):

> ¿Es posible concebir la vida cotidiana de un hombre que renunciara de tal modo a la forma de vida moral, que le resultaran ininteligibles términos tales como «mentira», «engaño», «injusticia», «traición»...?

Ahora bien, la distinción entre estructura y contenido no es suficiente para delimitar el ámbito moral, pues también afecta a las reglas jurídicas, sociales e incluso técnicas. Lo que sí que nos ofrece, sin embargo, es el punto de partida para conseguir una mayor concreción. Desde el momento en que el ajustamiento propiamente humano radica en la posibilidad de dar razones, el lenguaje moral se convierte en la clave central para explicitar esta especificidad. El lenguaje moral parece poseer, a pesar de la relatividad de las diferentes morales, una serie de características básicas que identifican la conducta moral. A partir del análisis de Hierro en su obra *Problemas del análisis del lenguaje moral* (1970), podemos sintetizar las siguientes:

– Responsabilidad moral o autoobligación: el sujeto sigue normas que acepta en su conciencia y que surgen de su voluntad autónoma y libre.

– Universalidad: los juicios morales se presentan como extensibles a todos los seres humanos.

– Incondicionalidad: su carácter categórico y, por tanto, su validez no dependen de circunstancias concretas y particulares, ni tampoco de situaciones históricas o sociales concretas.

Que en nuestra conducta diaria realizamos juicios con estas fuertes exigencias y que tales juicios constituyen un elemento clave de la praxis social es un hecho difícil de discutir. Otra cuestión es que tales juicios tengan su razón de ser y no escondan solo una determinada forma de vida o, lo que es aún peor, sean el canal emotivo

para la consecución de determinadas conductas. Estas sospechas son la razón de que identifiquemos la ética o filosofía moral con la tarea de la fundamentación, pues lo que está en juego es averiguar si: «[…] el orden moral desde el que cobran sentido la autonomía personal, el derecho moderno y la forma de vida democrática tiene realidad o es tal orden ficticio» (Cortina, 1990: 19).

Un paso previo importante antes de entrar en esta tarea consiste en la clasificación de las diferentes formas en que se nos vuelve accesible el ámbito moral.

1.3. Niveles de reflexión

Aunque con algunos matices, la mayoría de los autores coinciden en distinguir tres modos de pensar, de relacionarse con el *hecho* moral. Estos modos de pensar o niveles de reflexión no constituyen de ningún modo preferencias axiológicas; no se trata de que unos niveles sean mejores que otros. Más bien al contrario, la hipótesis de trabajo que seguiremos en nuestra exposición es que se trata de niveles complementarios, absolutamente necesarios para la reflexión ética y para su posterior aplicación.

a) Ética descriptiva
Se trata aquí de una investigación empírica, histórica o científica, como la que puedan practicar los antropólogos, los historiadores, los psicólogos o los sociólogos. El objetivo es describir o comparar los códigos morales, las escalas de valores, los principios jurídicos, etc. En definitiva, investigar qué reglas o ideas morales han regido y rigen en nuestra sociedad o en cualquier tipo de sociedad (Frankena, 1965: 5). Como veremos, este nivel adquiere importancia significativa, hoy en día, no tanto ya por los intentos, siempre rebatidos, de reducir la moral a sus estrechos márgenes, sino por proporcionar el contenido necesario a una racionalidad práctica que necesariamente va a tener que definirse procedimentalmente, por ejemplo, en la construcción de un concepto de naturaleza humana como *ethos compartido*, que actúa de melodía común a todas las éticas aplicadas (Cortina, 1993).

Cabe aquí un discurso moral de carácter prerreflexivo, en la medida en que no se cuestiona para nada la validez de la facticidad normativa de la que parte.

b) Ética normativa
Se trata de la búsqueda del fundamento o justificación de las creencias, actitudes, valores, normas, principios, etc., que conforman lo moral y, consecuentemente, la crítica de las normas que no parecen lo suficientemente fundamentadas (Tugendhat, 2002: 124-125). No se reflexiona ahora sobre lo que se debe hacer, sino sobre el porqué.

En este nivel, por una parte, puede entrar cualquiera que discuta consigo mismo o con los demás la validez de la moral dada. Sin embargo, si se

pregunta sobre la posibilidad de que esta argumentación moral pueda darse sobre razones y que tales razones puedan abarcar a todos los hombres, se encuentra ya en un nivel teórico. Esto si entendemos por teoría, en sentido laxo, «todo intento de hallar una respuesta argumentada y, por tanto, racionalmente convincente a una pregunta determinada o a un conjunto articulado de preguntas» (Pieper, 1990: 185).

Aunque en el siguiente tema trataremos explícitamente de la ética como ciencia, es interesante describir brevemente algunas de las cuestiones que caerían dentro de este nivel de la ética normativa:

– Definir y justificar lo que significa bueno en general o, por decirlo de otra forma, del punto de vista moral.

– Abordar el problema clave de la libertad y, con él, la estructura de los actos morales.

– Elaborar una teoría de la obligatoriedad moral, es decir, determinar la naturaleza y los fundamentos de la conducta moral debida (papel del conocimiento moral, de los sentimientos…).

– Establecer las bases para una posible aplicación de los principios morales tanto al terreno individual (una teoría de la virtud), como al colectivo, al derecho, la política y la economía (una teoría de los derechos humanos, una teoría de la democracia, una ética económica y empresarial, una ética de las profesiones, etc.).

c) Metaética
Se puede considerar como la teoría de la ciencia aplicada a la ética. Su objeto es estudiar la forma lógica de los enunciados y las argumentaciones morales y éticas. Mientras que la moral es el objeto de la ética, la ética lo es de la metaética. Aquí entra en cuestión la forma de los criterios y métodos de fundamentación aplicados por la ética normativa. Se trata de enunciados lingüísticos o metodológicos, de cuestiones analíticas, epistemológicas o semánticas del tipo: ¿tiene sentido plantearse la pregunta por qué debo actuar moralmente? o ¿es válido el recurso a evidencias en la argumentación moral?

Durante bastante tiempo, las posiciones positivistas han intentado reducir igualmente la reflexión moral a este único nivel. Sin embargo, el segundo Wittgenstein y la teoría de los actos de habla han acabado con las *reducciones semanticistas*. Autores como Kutschera y Frankena, por ejemplo, creen que es imposible establecer una línea divisoria nítida entre ética normativa y metaética y optan más bien, como nosotros haremos aquí, por considerar la metaética como una parte importante de la ética, dedicada a reflexionar sobre aspectos lógicos y metodológicos. Al respecto, dice Kutschera: «una metaética sin una ética normativa estaría tan suspendida en el aire como una filosofía de la física sin física» (1989: 54).

1.4. El sujeto moral

Esta primera aproximación al ámbito moral quedaría a todas luces incompleta si no dedicáramos un punto y aparte al sujeto de la acción moral. Si bien es evidente que lo moral tiene esencialmente un carácter social, sería un claro sinsentido hipostasiar este hecho hasta el extremo de hacer de lo social una realidad sustantiva al margen de los sujetos. Husserl ha analizado muy bien los peligros que esconde toda *objetivación* del mundo social. Veamos brevemente esta relación entre lo individual y lo social dentro del margen de esta delimitación inicial del ámbito moral.

Los trabajos de Mead constituyen un buen punto de partida para analizar esta relación. La idea básica consiste en mantener que, así como la naturaleza humana es eminentemente social, también lo debe ser la moral como fenómeno específicamente humano. Por ello, afirma Mead: «somos seres morales en cuanto seres sociales» (Mead, 1982: 386). El ámbito moral entra en acción precisamente cuando lo social no es ya suficiente para regular la conducta. Solo preguntamos ¿qué es aquello que quiero verdaderamente para mí? o ¿qué es aquello que debo hacer con respecto al otro? cuando la *facticidad normativa* de lo fáctico se rompe, cuando el orden social deja de ser lo habitual, lo evidente, y se vuelve problemático (Toulmin, 1979: 154).

Por su parte, el individuo solo puede entenderse desde las relaciones de reconocimiento recíproco que conforman el orden social. Incluso cuando nos comportamos individualmente, lo hacemos como seres sociales desde determinados valores, normas o principios en los que se ha formado nuestra identidad. Los elementos que conforman nuestro *mundo subjetivo*, las sensaciones, sentimientos y necesidades, solo se vuelven conscientes a través de las estructuras lingüísticas. Los valores y las normas sustantivas de nuestra forma de vida son los encargados de hacer posible esta explicitación. Desde este presupuesto, podemos entender las normas bien como «indicadores de la acción», bien como «expectativas recíprocas de comportamiento», encargadas de reproducir las relaciones interpersonales pretendidamente válidas (Habermas, 2002: 272).

Sin embargo, aceptar que todo proceso de individualización es un proceso de socialización no significa diluir al individuo en las estructuras de la colectividad. El ámbito moral pierde todo su sentido y su razón de ser y, por tanto, no se responde al *hecho* del lenguaje moral si no tenemos la especificidad de los factores subjetivos. Tanto los *motivos*, aquello que nos impulsa a actuar o a perseguir un determinado fin, como las *intenciones*, la conciencia del fin de la acción y la decisión de alcanzarlo, son elementos constitutivos del acto moral, al igual que lo es la deliberación y posterior elección que tal decisión suele suponer. Solo cuando se han tenido en cuenta estos factores es cuando alcanzan calidad moral los *factores objetivos*, esto es, el empleo de los medios y los resultados o las consecuencias (Sánchez Vázquez, 2005: 78).

El concepto de *conciencia moral*, entendido como el reconocimiento interior de la validez normativa y, por lo tanto, como una exigencia de nosotros a nosotros mismos, representa un elementos insustituible del ámbito moral (Spaemann, 1987: 86).

No obstante, aunque sea en la conciencia individual donde se lleven a cabo las decisiones que solemos denominar morales, no debemos perder de vista el marco social de todas nuestras acciones. Ello nos obliga a que nuestra conciencia tenga que realizar siempre un doble movimiento: hacia su interior y hacia el exterior, hacia los demás. De otra forma no podríamos evitar confundir nuestra convicción con el capricho particular o la propia idiosincrasia.

Desde el pasado siglo, el papel del sujeto se ha visto atacado desde varios frentes. Desde la crítica psicológica del sujeto plenamente consciente, pasando por la denuncia de su identificación con la razón instrumental, hasta su definición en términos de estructuras, han conseguido dejar al sujeto en un, por así decirlo, *no-lugar*. A pesar de estas críticas, esa será la idea que defenderemos en este libro, la figura del sujeto como momento último de la decisión y fundamental para la acción moral. Si bien el conocimiento moral, la validez, no es patrimonio del sujeto individual, sí lo es la deliberación y la decisión última. De otra forma no tendría sentido hablar de responsabilidad, ni existiría siquiera la distinción entre personas y cosas. Ello no es óbice para que, a lo largo de estas lecciones, vayamos viendo cómo las exigencias de autotrasparencia y autodeterminación, que habían acompañado generalmente al sujeto, deben considerarse de un modo más modesto.

Bibliografía

ARANGUREN, J. L. L. (1979): *Ética*, Madrid: Alianza.
ARISTÓTELES, (1985): *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
BILBENY, N. (1992): *Aproximación a la ética*, Barcelona: Península.
CAMPS, V. (1995): *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza.
CORTINA, A. (1986): *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
— (1990): *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.
— (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.
FRANKENA, W. K. (1965): *Ética*, México: Uteha.
GUISÁN, E. (1995): *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra.
HABERMAS, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso,* Madrid: Trotta.
— (2002): *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.
HIERRO, J. S. P. (1970): *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid: Tecnos.
KUTSCHERA, R. (1989): *Fundamentos de ética*, Madrid: Teorema.
MARTÍNEZ, E. y A. Cortina (1996): *Ética*, Madrid: Akal.
MEAD, G. H. (1982): *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona: Paidós.
PIEPER, A. (1990): *Ética y moral*, Barcelona: Crítica.
SCANLON, T. M. (2003): *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?,* Barcelona: Paidós.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (2005): *Ética*, Barcelona: Biblioteca de Bolsillo.
TUGENDHAT, E. (2002): *Problemas*, Barcelona: Gedisa.
WARNOCK, G. J. (1967): *The object of morality*, Londres: MacMillan.

TEMA 2

Ética y éticas

Introducción

Hemos definido la ética como parte de la filosofía, como filosofía moral. La finalidad de esta lección es exponer algunas de las perspectivas más importantes desde las que podemos entender esta afirmación. Frente a las posiciones subjetivistas o decisionistas, la posición teórica que se desarrolla a través de las siguientes páginas se dirige hacia la posibilidad de una ética cognitiva, es decir, una teoría ética que mantenga la posibilidad de validez intersubjetiva de las argumentaciones morales. Tal defensa pretende para sí misma el estatuto de una teoría modesta pero que de ningún modo quiere renunciar a la pretensión de verdad de sus enunciados. Para entender esta posición, es conveniente que nos ocupemos de la clasificación de las diferentes teorías éticas y de los métodos que se pueden seguir para el acceso y la fundamentación del ámbito moral. Esta primera aproximación a la teoría ética quedaría incompleta si no dedicáramos un breve espacio a explicitar los diferentes niveles en que se estructura la argumentación moral.

2.1. La ética como ciencia

En sus diferentes variantes, el *positivismo* ha cuestionado siempre el derecho a que la ética pueda erigirse en un saber científico. Para ello se ha basado en la hipótesis de que solo las ciencias *positivas*, que tratan de lo que *es* y de su estructura lógica, revisten este carácter. Por lo tanto, todo lo normativo, todo lo que afecta al *deber ser*, está fuera del conocimiento, carece de sentido (Schlick, 1965: 251). El predicado *ciencia* debe limitarse a la descripción y predicción de fenómenos; nada tiene que ver con la validez moral de las acciones. Si reducimos el saber a estas premisas cientificistas, es evidente que todo lo demás queda relegado al campo de lo irracional (Quintanilla, 1985: 66).

Wittgenstein es el autor que más ha influido en esta reducción. Según sus palabras: «la ética en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia» (Wittgenstein, 1989: 43). Sin embargo, cabe la posibilidad de convertir, naturalizar, la ética para que pueda ser una *ciencia*, reduciendo sus enunciados de valor a enunciados de hecho. Este es el caso de su reducción a la psicología por parte de Schlick o a una tecnología pragmática por parte de Kraft (Cortina, 1992: 80).

No es momento de entrar aquí en la crítica a estas posiciones. Solo cabe preguntar, para su superación, en primer lugar, sobre qué se apoya la tajante separación entre *ser* y *deber ser* y, en segundo lugar, si no es la argumentación, con sus presuposiciones normativas, quien en definitiva establece lo que puede ser considerado como *descriptivo*. Con estas consideraciones, queda abierta la posibilidad de considerar a la ética como una ciencia, siempre y cuando entendamos este concepto en un sentido amplio, como sinónimo de validez intersubjetiva. Pieper ofrece la siguiente definición de ciencia: «Toda teoría científica es el intento de hallar una respuesta argumentada y, por lo tanto, convincente, a una pregunta determinada o a un conjunto articulado de preguntas» (Pieper, 1990: 185).

No obstante, debemos matizar más esta definición si no queremos convertir el predicado *ciencia* en un sinsentido, pues, por decirlo con Dahl, un concepto que signifique cualquier cosa corre el riesgo de no significar ninguna. Kutschera, por ejemplo, añade dos exigencias teóricas fundamentales para que la ética pueda considerarse una disciplina científica: «la exigencia de una precisión suficiente y la exigencia de una fundamentación satisfactoria de sus enunciados» (1989: 55). Donde *fundamentar* significa 'legitimar como verdadero', para lo cual no hay otro camino que la argumentación con posibilidad de control intersubjetivo. Como veremos en los próximos puntos, ambas exigencias requieren un procedimiento metodológico adecuado.

Si nos centramos en los enunciados que realizan las diferentes teorías éticas, nos daremos cuenta de que no se interesan tanto por los juicios morales en general, sino por aquello que es común a todos ellos. Podemos hablar así, con Cortina, de que el objetivo de la ética es la *forma de la moralidad* o, con Brandt, decir que la ética se ocupa de enunciados éticos fundamentales (Brandt, 1998: 80). En ambos casos, esta es la terminología que aquí utilizaremos: se trata siempre de la posibilidad de explicitar y fundamentar un *punto de vista moral*, un principio o criterio moral a partir del cual decidir, con los pasos intermedios necesarios para llegar a la praxis, la moralidad de nuestras acciones, normas e instituciones. En esta tarea están mezcladas tanto la ética normativa como la metaética, pues la posible fundamentación debe ir acompañada siempre de una precisión y rigurosidad metodológicas si quiere mantener su pretensión de objetividad.

En este sentido amplio de saber científico, la filosofía, y dentro de ella la filosofía moral, se encuentra al mismo nivel que las otras teorías científicas. En todos los casos, se pretende verdad para los enunciados y, en todos los casos, se explicitan los criterios necesarios para alcanzarla. El ámbito objetual y la función correspondiente hacen que las argumentaciones varíen en el caso de las ciencias teóricas y en el de las ciencias prácticas. Aun así, la argumentación se da en ambos casos. Limitar a priori la posibilidad de validez argumentativa al terreno de la deducción lógica o al de las inducciones empíricas sería señal de un claro prejuicio dogmático.

Precisamente en oposición al dogmatismo es como adquiere un referente concreto este concepto amplio de *ciencia*. La forma conceptual y argumentativa que la teoría ética debe presentar asegura por principio la eliminación de cualquier afirmación que se pretenda inmune a la crítica racional. Por ello, la fundamentación debe entenderse como lo contrario al fundamentalismo, esto es, a la autoridad, a la evidencia, a la costumbre como validez, a la metáfora, etc. Debe entenderse, en definitiva, como la obligatoriedad de razones intersubjetivamente válidas.

2.2. Clasificaciones éticas

Presentar las diferentes formas en que puede entenderse y explicarse el fenómeno moral es una tarea difícil. Disponemos de tantas clasificaciones como criterios de clasificación podamos establecer. Y el número de ellos es bastante elevado. Aun así, es importante establecer algunas clasificaciones orientativas, que nos permitan disponer de un mapa de las distintas interpretaciones del fenómeno moral. Esta tarea se hace más necesaria cuando, como es el caso, se opta por una determinada dirección.

Una primera clasificación puede realizarse atendiendo a la tarea de la teoría ética. Tenemos así *éticas descriptivas* y *éticas normativas*. Aunque ya sabemos las dificultades de tal separación, esto no es óbice para que haya teorías como la *ética de los valores* (Scheler, Hartmann, Reiner, etc.) que limitan la tarea de la ética a la descripción, análisis e interpretación de la praxis humana, como acontecer empírico e histórico (Pieper, 1990: 189).

Desde criterios más metafísicos, nos encontramos con la pregunta de si las cuestiones éticas son capaces de *conocimiento* o no, es decir, si son susceptibles de verdad o falsedad o son simplemente decisiones de la voluntad. Obtenemos así la distinción entre *éticas cognitivistas* y *éticas no cognitivistas*. A las primeras pertenecen, por ejemplo, el intuicionismo y el naturalismo; a las segundas, el emotivismo y el prescriptivismo (Hudson, 1970: 111).

Esta distinción, sin embargo, debe ser matizada. Con la incorporación de la *teoría de los actos de habla* de Austin y Searle, se consigue romper definitivamente la identificación entre validez y verdad. Consecuentemente, en la actualidad existen éticas que se presentan como cognitivas sin por ello reducir la racionalidad a criterios técnico-científicos. Es decir, se presentan teorías, como es el caso de la ética discursiva, que defienden la posibilidad de una argumentación moral que permita resolver racionalmente las cuestiones que afecten a la validez moral (Cortina, 1990: 46).

Por ello es mejor reservar el término *cognitivismo* para las éticas que presenten una fundamentación del punto de vista moral, esto es, una justificación del principio moral que hace posible la argumentación práctica. Al subir este nivel, tendríamos como éticas cognitivas tanto el utilitarismo como las éticas kantianas y neokantianas, pues ambas pretenden establecer un criterio de validez moral. Como no cognitivistas tendríamos el relativismo moral (MacIntyre) y el decisionismo o falibilismo moral (Albert).

Según la especificidad del hecho moral, si la moral es un fenómeno autónomo o si debe ser reducida a otros fenómenos, podemos distinguir también entre *éticas naturalistas* y *éticas no naturalistas*. De igual forma, si creemos que los juicios morales pueden reducirse a enunciados sobre preferencias subjetivas, tenemos las *éticas subjetivistas* (Hume), mientras que, si mantenemos que nada tiene que ver con ellas, estamos frente a *éticas objetivistas* (Kant) (Kutschera, 1989: 59).

Mucho más útiles son, en nuestra opinión, clasificaciones menos generales pero que nos ayudarán mejor a entender el panorama ético. La más famosa es sin duda la distinción entre *éticas formales* y *éticas materiales*, según localicemos lo moral en la voluntad racional o en los bienes y fines que la puedan afectar. Sin embargo, en la actualidad, esta distinción ha dado paso a la diferencia entre *éticas procedimentales* y *éticas sustancialistas*, de acuerdo con una limitación de lo moral a los procedimientos legitimadores de normas, que permite incluir las necesidades y los intereses en la discusión moral, o con una concreción de lo moral en los bienes y las virtudes, en la vida buena en definitiva. Si bien esta distinción ya no es tan tajante como su predecesora, la dicotomía universalismo-comunitarismo sigue siendo una línea divisoria que sigue marcando diferencias importantes.

Desde esta última perspectiva, adquiere relevancia actual la distinción entre *éticas teleológicas* y *éticas deontológicas.* El criterio de distinción basado en la consideración o no de las consecuencias afecta a la distinción entre las éticas utilitaristas y la kantiana, pero no afecta ya a las actuales posiciones neokantianas (Rawls, 1978: 48). Por ello, es aconsejable para su distinción recurrir al peso de lo *bueno* y lo *correcto* en cada una de ellas. Para las éticas teleológicas/egoísmo (utilitarismo hedonista), es fundamental definir primero en qué consiste el bien y pasar después a definir lo correcto como una maximización del bien. Por su parte, las éticas deontológicas (Kant, ética discursiva) ponen el criterio de la moralidad en lo correcto y dejan el bien en un segundo término. Con ello, las categorías clásicas de lo moral quedan separadas en dos compartimentos estancos: el deontologismo se ocupa de las normas, los deberes, los principios, la justicia, etc., mientras que el teleologismo se ocupa de la felicidad, de la virtud (Cortina, 1990: 85). Como tendremos ocasión de argumentar, la razón última de esta separación no es otra que intentar mantener la *pretensión de universalidad* que parece acompañar a la razón práctica.

2.3. Métodos de la ética

La pretensión de un saber científico que abriga la ética como filosofía moral le obliga a determinar el método que va a utilizar para *dar razón* de su objeto, pues solo un saber ordenado y sistemático puede pretender para sí esta condición de objetividad entendida como intersubjetividad. A lo largo de la historia de la ética, se han desarrollado diferentes métodos. No es momento, ni lugar, para un análisis exhaustivo de cada uno de ellos, pero sí puede ser interesante analizar algunos de ellos con el fin de su posterior utilización en las diferentes fases de la reflexión moral.

Avanzando de forma negativa, podemos descartar, en primer lugar, los métodos que no son adecuados para una definición de ética como la ofrecida. Si bien en algún momento de la aplicación del criterio moral los métodos descriptivo-explicativos, comparativos o históricos, pueden ofrecer importantes aportaciones, es evidente que una ética normativa no puede reducir su metodología a tales premisas. Lo mismo ocurre con el método analítico, que puede considerarse como un

instrumento eficaz para aclarar el aparato conceptual (Edel, 1968: 87), pero que no puede constituir el método de la ética. Como ya hemos visto, si consideramos que la filosofía moral comienza cuando «la gente deja de encontrar satisfactorio su código de normas morales», esta última afirmación se convierte en algo evidente (Frankena, 1965: 19).

Centrándonos ya en los métodos adecuados para ofrecer la *normatividad* que la ética reclama, tenemos, en primer lugar, el *método fenomenológico*, bastante cercano al sentido común. Apoyado principalmente en los trabajos de Husserl, se trata de un método de *evidenciación*, una descripción pura del dominio neutro de la *vivencia* y de las esencias que allí se presentan. Lo que se busca es *limpiar* el ámbito objetual mediante diferentes formas de *reducciones* o *epojés*, esto es, poner entre paréntesis todo lo que no cierne estrictamente al fenómeno, así hasta encontrar el dato puro. No se trata de explicar sino de *describir* lo que se da: se intuye y se describe lo intuido. En la ética, este método ha sido aplicado principalmente por la *ética material de valores*. Scheler, por ejemplo, habla de una *intencionalidad emocional*, de una concepción de los valores según la cual estos son *captados* o *aprehendidos* en determinados actos emocionales. El punto de partida es siempre la conciencia moral del investigador y sus datos, que son analizados y jerarquizados en una doctrina de los valores morales.

Ya con Heráclito aparece en filosofía el intento de acomodar el pensamiento al transcurrir de los hechos reales. Puesto que todo se contrapone y se compone, igual hay que hacer con las ideas y los pensamientos. Esta *metodología dialéctica* encuentra en Platón un sentido *dialógico*, como contraposición de ideas hasta alcanzar lo normativo. Se enfrentan dos razones, dos *logoi*, y a través de una serie de contraposiciones se produce la ascensión de lo sensible a lo inteligible, a lo incondicionado. Ascensión decisiva desde el momento que solo con relación a la idea del bien puede considerarse la moralidad. Hegel, por su parte, dará la máxima importancia a este método como única forma de acceder a la historicidad de lo real. A partir de un estado dado, y a través de la contraposición de este con su contrario, se llega en cada caso a la supresión (*Aufhebung*) de la contradicción planteada mediante integración de los opuestos en una unidad superior. Como tendremos ocasión de comprobar, así introduce Hegel el concepto institucional de *eticidad* como la superación o síntesis de los conceptos abstractos de *legalidad* y *moralidad*.

El *método hermenéutico,* por su parte, también otorga importancia decisiva a la historicidad, pero ahora desde el punto de vista de la tradición que subyace a cualquier interpretación de sentido. Desarrollado fundamentalmente por Gadamer a partir de las ideas de Heidegger, el objetivo del método es la ilustración de la autocomprensión moral con el fin de destacar la circularidad de todo *comprender*. La ética debe interpretar la experiencia moral, pero necesita a su vez ser interpretada porque ella misma forma parte de esta experiencia. El núcleo metodológico estriba en clarificar la experiencia histórica por encima de cualquier tipo de deducción abstracta.

El *método trascendental*, cuyo máximo exponente es Kant, tiene que ver con la capacidad de la razón de volver sobre sí misma. Un método puede ser considerado trascendental cuando intenta reconstruir las condiciones de posibilidad de un determinado *factum,* en este caso del obrar moral. Cuando la razón alcanza un conocimiento de este tipo, no puede ya cuestionarlo, porque en él no se hace sino explicitar lo que está necesariamente presupuesto en el sentido de dicho *factum*, incluso en todo acto de cuestionar algo.

De los métodos expuestos, solo este último parece poder ofrecer la validez intersubjetiva que estamos buscando para el principio moral, aunque es cierto que conviene, especialmente en el terreno práctico, combinarlo adecuadamente con el hermenéutico (Conill, 2006). El recurso a evidencias, la superación dialéctica o la tradición histórica no superan el nivel de la facticidad normativa, con lo cual se confunde vigencia fáctica con validez y, de esta forma, corremos el peligro de caer en una especie de dogmatismo de lo dado.

Pero la metodología trascendental también se encuentra bajo un peligro semejante si el *factum* que hay que reconstruir se centra en la conciencia moral. Por ello, algunos planteamientos neokantianos actuales utilizan esta metodología pero aplicada a la argumentación moral, como *factum* intersubjetivo. Este será, como veremos, el caso de la ética discursiva.

2.4. La argumentación moral

Hemos definido el ámbito moral como perteneciente a la estructura del ser humano. Y hemos interpretado esta afirmación, como Aranguren, como una necesidad de ajustamiento, de dar razón, de nuestros actos. Es evidente que la conducta moral no solo se apoya en razones, pero sin esta posibilidad la conducta moral, y la humana en general, perdería todo su sentido. Por ello, es importante analizar la estructura del razonamiento moral y ver qué niveles son necesarios para llegar a alcanzar una *convicción racional*, sea en el diálogo intersubjetivo o en el diálogo intrasubjetivo que es nuestra propia conciencia.

Ya Aristóteles se había ocupado de la argumentación moral en su análisis de la acción humana, sobre el que más adelante volveremos. En su teoría del *silogismo práctico*, Aristóteles concibe la acción voluntaria como la conclusión de un silogismo cuya premisa mayor es una proposición universal, una máxima práctica (Moureau, 1972: 187). Con ello Aristóteles quiere poner de manifiesto que obramos racionalmente cuando podemos dar razón de nuestras acciones. Y dar razón significa referir nuestras acciones a una norma general que aprobamos como principio de acción (Montoya, 1983: 249).

Pero, como tendremos ocasión de analizar en el bloque siguiente, los problemas aparecen cuando no tenemos una forma de vida, una imagen del mundo compartida o un concepto común de conciencia moral que garantice la objetividad de las premisas mayores. En nuestro siglo, este vacío se intentará llenar con el análisis del

lenguaje moral. Autores como Wittgenstein, Austin, Hare, Toulmin, Baier o Habermas han analizado con detalle la concepción del discurso moral como una actividad guiada por reglas (Alexy, 1989: 63). Hare, por ejemplo, parte del estudio del uso de conceptos como *bueno* y *debido* para explicitar las reglas que, de hecho, regulan la argumentación moral. Esta es posible gracias a dos reglas básicas o principios: el principio de universalidad y el principio de prescriptividad (Hare, 1975: 45).

Pero es Toulmin quien mejor explicita esta diferencia de niveles que estamos intentando clarificar. En su libro *El puesto de la razón en la ética*, Toulmin analiza los diferentes campos en los que, de hecho, argumentamos. Este análisis le lleva a afirmar que reducir el término de *argumentación racional* al ámbito de la *ciencia* es un absurdo, puesto que también se dan argumentaciones en ámbitos como el derecho, la moral, la dirección de empresas o el arte, por mencionar algunos. En todos estos campos podemos aducir razones específicas para defender o criticar una pretensión puesta en duda: un título de propiedad, una determinada orden, una estrategia empresarial, etc. Y, en todos ellos, se mantiene constante la *forma de la argumentación*: se defienden unas pretensiones con buenas razones, se exponen a la crítica estas razones y, en su caso, se modifican nuestras opiniones o conductas. *Convencer* significa así 'motivar racionalmente' y esto nunca es solo posible con argumentos lógicos (Toulmin, 1979: 148).

Apoyándonos en Toulmin, podemos imaginarnos el siguiente ejemplo de argumentación moral entre A y B:

1. A: Debes devolverme los 50 euros.
   B: ¿Por qué?
2. A: Porque te las presté para dos semanas
   B: ¡Y, a mí qué!
3. A: Los prestamos deben devolverse en el plazo acordado.
   B: Yo no creo semejante tontería.
4. A: De no ser así, desaparecería la promesa como institución y, con ella, la posibilidad de la utilización flexible de recursos escasos.

En el primer nivel, nos encontramos con una acción que solo pasa a convertirse en un conflicto cuando B se niega a seguir la recomendación de A. En el segundo nivel, se aducen las normas que de hecho regulan este determinado tipo de acciones. En una moral convencional, donde vigencia y validez estuvieran fundidas, esto sería suficiente para resolver la acción. Pero la respuesta de B implica poner en duda la norma que establece devolver los préstamos. Ante ello, A tiene varias salidas: denunciar el acto al juzgado, recurrir a la estrategia o a la violencia, o intentar convencer a B de que debe devolver el dinero. En este último caso, se están buscando razones que avalen la norma aducida. A, por ejemplo, ha hecho referencia a las consecuencias que se seguirían si todos hicieran lo mismo. El mismo juego entre razones puede realizarse desde una reflexión monológica.

No obstante, la dificultad es obvia desde el momento en que sobrepasamos el nivel de la facticidad normativa, pues entonces las razones tienen que hacer referencia

a una metanorma o principio desde el que pueda deducirse, en sentido amplio, la validez de las normas. Estamos fuera ya del código moral y, aun así, debemos buscar razones que avalen nuestra conducta. En este sentido, hemos hablado de que la tarea propia de la ética es la fundamentación de un principio moral que permita analizar la validez de las normas, más allá de la normatividad concreta de toda moral convencional. Que de hecho existe esta posibilidad, nos lo demuestra la existencia de la argumentación moral. Pero que este principio sea el mismo para todo ser humano o sea solo parte de nuestra propia forma de vida o, incluso, esconda solo reflejos emotivos, es algo que la teoría ética debe aclarar (Tugendhat, 2001: 105-121).

Bibliografía

Alexy, R. (1989): *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Brandt, R. (1998): *Teoría ética*, Madrid: Alianza.

Cortina, A. (1986): *Ética mínima,* Madrid: Tecnos.

— (1990): *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.

— (1992): «Razón positiva y razón comunicativa en la ética», en *Reexamen del neopositivismo*, Salamanca: Sociedad castellano-leonesa de filosofía.

Conill, J. (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos.

Edel, A. (1968): *El método en la teoría ética*, Madrid: Teorema.

Frankena, W. K. (1965), *Ética*, México: Uteha.

Habermas, J. (1991): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.

Hare, R. M. (1975): *El lenguaje de la moral*, Madrid: unam.

Hierro, J. (1970): *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid: Teorema.

Hudson, W. D. (1974): *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza.

Kutschera, F. (1989): *Fundamentos de ética*, Madrid: Cátedra.

Moureau, J. (1972): *Aristóteles y su escuela,* Buenos Aires: Eudeba.

Quintanilla, M. A. (1985): *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme.

Raphael, D. D. (1986): *Filosofía moral*, Barcelona: Crítica.

Rawls, J. (1978): *Teoría de la justicia*, México: fce.

Ricken, F. (1987): *Ética general*, Barcelona: Herder.

Schlick, M. (1965): «¿Qué pretende la ética?» en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: fce, pp. 251-268.

Toulmin, E. (1979): *El puesto de la razón en la ética*, Madrid: Alianza.

Tugendhat, E. (2001): *Problemas,* Barcelona: Gedisa.

Wittgenstein, L. (1989), *Conferencia sobre ética*, Barcelona: Paidós.

TEMA 3

Pluralismo moral e intersubjetividad

Introducción

La finalidad del presente tema es analizar la compatibilidad de una ética universalista con la diversidad que caracteriza al ámbito moral. Por tanto, abordar el papel que puede cumplir en sociedades multiculturales y que se caracterizan por ser moralmente pluralistas. Si la moral cumple una determinada función dentro del ámbito social, es evidente que la historicidad de la realidad humana afecta igualmente al hecho moral y, por consiguiente, también a las teorías éticas que dan razón de ese hecho. Estas teorías éticas surgen en determinadas épocas y sociedades como respuesta a la ruptura entre vigencia y validez, esto es, en respuesta a la pretensión de justificación de los códigos morales. Por ello, es lógico encontrarnos tanto con una diversidad de morales como con una variedad de doctrinas éticas. A todo ello debemos sumar que nuestras sociedades complejas y avanzadas se caracterizan por una, por decirlo con Albert, *anarquía de valores*, es decir, son sociedades abiertas, plurales, en las que conviven diversos códigos morales.

Una forma posible de compaginar la *incondicionalidad* que parecen requerir los principios morales universalistas y la *contingencia* de los sistemas morales es hablar de una teoría del desarrollo moral. De cómo es posible tal teoría y de sus repercusiones para la reflexión ética se ocupa el presente tema. La hipótesis de trabajo consiste en afirmar que ciertas teorías, de entrada, tienen más dificultades que otras para explicar el fenómeno moral, pues no pueden dar razón de las capacidades o competencias que el ser humano posee.

3.1. El relativismo ético

A grandes rasgos e intentando sintetizar la multiplicidad de sentidos de este concepto, entenderemos aquí por *relativismo* lo *opuesto* al *universalismo ético*. En general, la afirmación de que la bondad o la rectitud de los diferentes principios morales varía de sociedad a sociedad, sin posibilidad alguna de referirnos a un canon global moral (Hospers, 1979: 58). El relativismo afirma que no existe ninguna razón para que términos como *bueno* o *justo* puedan y deban valer lo mismo para todos y en toda situación. No es posible llegar a un acuerdo sobre lo que es válido desde un punto de vista moral.

No obstante, es necesario matizar brevemente esta contraposición entre relativismo y universalismo. Para ello, es conveniente aplicar el término *relativismo* a cada uno de los niveles en que hemos dividido la reflexión sobre la moral. Tendríamos así:

– *Relativismo descriptivo*. Afirma que las ideas y las reglas morales de un individuo, grupo o sociedad son diferentes de las de otros individuos, grupos o sociedades. El desacuerdo entre las convicciones morales, aunque sea posible su comparación, es algo estructural (Rubio Carracedo, 1987: 164).

Este relativismo ni es ni implica un relativismo moral. En primer lugar, porque también se destacan enormes similitudes entre culturas distantes en el espacio y tiempo, sobre todo acerca de principios morales básicos (robar, mentir, valor de la vida, etc.). En segundo lugar, porque en ningún momento se dice cuál de estos códigos morales es preferible a los demás, solo se describe lo que son las morales básicas de la gente.

– *Relativismo normativo*. Implica ya la aceptación de un determinado canon moral y, con él, la limitación de su obligatoriedad a un individuo, grupo o comunidad. Aquí no se trata solo de afirmar la irreductibilidad de los sistemas morales existentes, sino de la obligación del individuo de seguir las normas válidas del individuo o de su grupo. En este relativismo, «lejos de negar la fuerza obligatoria de los códigos dominantes de una comunidad, el relativismo destaca su condición de metas e ideales de un pueblo concreto» (Herskovits, 1969: 92).

  Este relativismo no puede identificarse con la cuestión de que cada creencia es tan buena como cualquier otra, pues tal afirmación es, a todas luces, *autorrefutante*. Si todo es relativo, lo relativo también es relativo (Putnam, 1988: 124). Como señala Camps, este posicionamiento «no es mantenido concienzudamente por nadie» (1995: 101). Sin embargo, ya no es tan inconsistente si reduce su pretensión e introduce un *para mí* o un *para nosotros*, y se acepta que es un punto de vista tan válido como otro cualquiera dentro de estos contextos. Esta es, por ejemplo, la posición del neopragmatismo de Rorty (1986 y 1991).

  Es conveniente, aunque sea como mera aclaración conceptual, distinguir posiciones igualmente no universalistas como el subjetivismo, el escepticismo y el decisionismo. Del primero hablamos cuando reducimos la validez de los juicios morales a sentimientos o actitudes. Las posiciones escépticas, en general hacen más hincapié en la imposibilidad de que la verdad de un juicio sea cognoscible. Por último, esta posibilidad queda abierta para el decisionismo, pero la opción por la racionalidad es una decisión irracional.

– *Relativismo metaético*. Constituye el fundamento teórico del relativismo normativo, pues afirma que una justificación o fundamentación racional de los principios morales no es posible. Brandt lo denomina también *relativismo metodológico*, ya que viene a decir que no existe ningún método de discusión racional capaz de conducir a un acuerdo universal sobre la corrección de un enunciado ético. No hay ninguna forma de demostrar que los principios morales sean válidos para todo el mundo (Brandt, 1998: 319). Por ello, o bien se niega todo significado al lenguaje moral o bien se afirma que todas las opiniones y creencias son igualmente válidas.

  En la actualidad, al igual que nadie identifica ya el relativismo con el lema de que «todo es relativo», tampoco nadie cree en que lo moral sea algo absoluto, es decir, que las normas y los valores sean fijos, inmutables y estén, por

lo tanto, exentos de toda variación histórica o cultural. Por ello, los términos de la discusión se centran, hoy en día, en la dicotomía *universalismo/comunitarismo*, aunque lo que sigue estando en juego es la posibilidad de una argumentación práctica válida para todos. Como muy bien ha visto Rorty: «[…] la invocación ritual de la necesidad de evitar el relativismo es más comprensible como una expresión de la necesidad de preservar ciertos hábitos de la vida europea contemporánea» (Rorty, 1986: 533).

Lo que debemos mostrar, si queremos justificar nuestras prácticas sociales, es que la validez de dichos hábitos va más allá del hecho de que sean propios de Occidente. Ante el hecho de la diferencia de códigos morales y el necesario respeto hacia la pluralidad de las formas de vida, es el universalismo ético el que tiene que mostrar, en primer lugar, si puede hablarse de corrección o rectitud moral conforme a una argumentación de alcance universal. En segundo lugar, cómo puede aplicar este criterio sin romper la tolerancia hacia los demás códigos morales. Y, por último, cómo se explica entonces el hecho de la diversidad moral.

3.2. La teoría del desarrollo moral

Parece obvio que quien defienda una posición universalista y, con ello, un criterio de obligación normativa para todo ser racional deba enfrentarse al hecho de la diversidad de las morales y deba, consecuentemente, buscar una relación interna entre ellas. Una forma de hacerlo es afirmar que este criterio de validez pertenece a lo propio de todo ser humano y, como tal, ha ido tomando cuerpo paulatinamente a lo largo de la historia. Es decir, presentar una teoría de la evolución moral.

Esta tesis parece, a primera vista, demasiado fuerte. No solo teóricamente sino, lo que es mucho peor, también prácticamente, hemos aprendido ya las consecuencias a las que conduce una *filosofía de la historia*. No solo en lo referente a la *colonización* y al *eurocentrismo*, sino también en lo referente a su apoyo para todo tipo de dogmatismos y fundamentalismos. Pero no es este nuestro caso. No hace falta defender ninguna causalidad idealista que entienda el proceso histórico como un devenir unilineal, ininterrumpido y necesario de un macrosujeto (Popper, 1973: 102). No se trata de concebir la evolución como un proceso causal regido por leyes naturales.

Pero, además, no es solo el universalista el que debe defender su posición. El motivo de la *tolerancia* no puede ser presentado tan a la ligera por el relativista, pues si el argumento para no presentar una línea evolutiva, y por tanto jerárquica, entre las diferentes morales es la igual consideración de todo criterio de validez, ¿no está afirmando con ello que la intolerancia es tan válida como la tolerancia? ¿Por qué entonces habríamos de tolerar las otras culturas? (Brandt, 1998: 338). A no ser que el relativista afirme que la norma moral de la tolerancia debe ser entendida como un valor último del relativismo, pues es la que nos permite el comprender y aceptar a las otras culturas. Lógicamente, de esta forma, tal norma deja de ser relativa (Apel, 1986: 54).

La teoría del desarrollo moral de Kohlberg nos ofrece un buen ejemplo de cómo puede desarrollarse en el nivel ontogenético una teoría evolutiva sin caer en los peligros expuestos. Para ello, se dirige hacia una reconstrucción de la capacidad del juicio moral del sujeto, como el componente básico del desarrollo moral, entendido como un aprendizaje continuo dirigido a la posibilidad de resolución de problemas. La finalidad es explicitar esta progresiva adquisición de competencias o capacidades en forma de una sucesión de diferentes *estadios*. Cada estadio representa un ámbito de posibilidades de acción, esto es, un esquema para el posible dominio de situaciones (Kohlberg, 1984: 116).

Con una metodología empírica, basada en las respuestas ofrecidas ante dilemas morales hipotéticos, Kohlberg presenta este proceso moral como una *jerarquía lógico-evolutiva*, donde cada estadio superior tiene en cuenta lo que estaba en el anterior y, al mismo tiempo, realiza nuevas distinciones y relaciones, formando una estructura más comprensiva y equilibrada. Esto es, puede solucionar más problemas y de mejor forma. Kohlberg mantiene que cualquiera que utilice este procedimiento llegará, en lo esencial, a las mismas secuencias en cualquier cultura.

El resultado es una serie escalonada de seis estadios, que van desde el egocentrismo más básico hasta la moral regida por principios. A su vez, estos estadios se encuentran agrupados en tres niveles de razonamiento moral, a saber: preconvencional, convencional y posconvencional. Estos niveles representan las relaciones que puede guardar el individuo respecto a las normas, esto es, las diferentes perspectivas que pueden adoptarse frente a las normas de una sociedad.

Ante esta concepción del desarrollo del juicio moral se ha presentado un gran número de críticas. Interesante para nuestros objetivos son especialmente tres de ellas.

En primer lugar, la crítica que presenta Peters, para el cual esta teoría corre el riesgo de autoentenderse como una teoría general del desarrollo moral cuando lo cierto es que se dedica a *una* parcela del ámbito moral. Hay otros aspectos, como las virtudes, los hábitos y los sentimientos, por mencionar algunos, que también conforman lo moral y para nada son tenidos en cuenta por la teoría. El enfoque de Kohlberg es, en definitiva, «demasiado simple y monolítico» (Peters, 1984: 105).

Kohlberg es el primero en admitir que su teoría se ocupa solo de una parte del proceso de moralización. Efectivamente, el factor racional, cognitivo, es el punto de partida y el eje de la investigación. Ello responde a que es precisamente el razonamiento moral lo que proporciona consistencia a la conducta moral. Y este puede ser explicitado a través de la concepción de las reglas por parte del sujeto. Puede ocurrir, por ejemplo, que una persona no se conduzca según sus juicios, pero nunca puede ocurrir que una persona actúe de acuerdo con principios que no puede entender cognitivamente.

En segundo lugar, la crítica elaborada por McCarthy, a nuestro juicio decisiva, frente a esta secuenciación en estadios. Crítica que, en una breve nota, ya había

anticipado Rawls en su *Teoría de la justicia* (1978: 510). Se trata de la relación entre filosofía y psicología y, en concreto, de la inutilidad del método de las entrevistas para discernir entre las etapas posconvencionales. La metodología empírica exige un desnivel cognoscitivo; ya no sirve cuando entrevistador y entrevistado se encuentran en el mismo nivel: se trata entonces de una discusión entre diferentes posiciones teóricas (McCarthy, 1982: 74).

La tercera crítica, formulada por primera vez por Gilligan y que buena parte de la teoría feminista crítica actual sigue manteniendo (Benhabib, 2006), apunta la negación que ha tenido el componente de género en las investigaciones sobre el desarrollo del juicio moral y que silenció de este modo la voz de la mujer en los estudios de psicología moral y en la teoría moral. Tener en consideración esta «voz diferente» (Gilligan, 1985) no significa abandonar los tres niveles del desarrollo del juicio moral (preconvencional, convencional y posconvencional), sino más bien afirmar y reconocer al menos cinco aspectos:

1. En nivel posconvencional del juicio moral se manifiesta –generalmente– de modo distinto en los varones y en las mujeres. Mientras que el primero se caracteriza por el formalismo que otorga a todos los individuos los mismos derechos y deberes, considerando siempre al otro como un *otro generalizado*, el segundo se caracteriza por el contextualismo que da lugar a principios de cuidado y responsabilidad por una misma y por los *otros concretos* que tienen una identidad, una historia y una constitución afectiva y emocional específicas.

2. El universalismo moral ha gozado de un sesgo androcéntrico que debe ser revisado por la teoría moral para incluir la voz diferente o distinta de las mujeres al evaluar y emitir juicios morales (Guerra Palmero, 1997: 197).

3. La voz de la mujer ha sido normalmente silenciada en los estudios de psicología moral y en la teoría moral, dado que esta afirma y reclama una ética que se rige por el principio de equidad y el de la reciprocidad complementarias, donde las normas que la regulan se basan en la amistad, el amor y el cuidado.

4. El imperativo moral en las mujeres es «el de cuidar a otras personas, una responsabilidad para discernir y aliviar el ‘‘verdadero y reconocible problema’’ de este mundo». Mientras que el imperativo moral en los hombres es «un imperativo de respeto a los derechos de los demás y, consecuentemente, de proteger el derecho a la vida y la realización personal de cualquier posible interferencia» (Gilligan, 2006: 49).

5. La ética de la justicia y la ética de la responsabilidad y el cuidado no tienen que excluirse mutuamente. Una ética feminista (*feminist ethics*) del cuidado y la responsabilidad de hecho no tiene por qué quedar reducida solo a una ética femenina (*femenine ethics*) que únicamente resalte la voz de la mujer y el autosacrificio (Gilligan, 2003). Desde la ética de la justicia, cada persona

tiene derecho a ser considerada un ser humano igual a los demás. La ética del cuidado y responsabilidad, además de tener en cuenta los aspectos comunes a todos los seres humanos, tiene también en cuenta las características inherentes a su personalidad individual.

¿Debemos abandonar frente a las críticas de Peters, McCarthy y Gilligan la teoría del desarrollo del juicio moral?

3.3. Vigencia y validez: el nivel posconvencional

Estrictamente hablando, son los individuos los sujetos de estos procesos de aprendizaje. Sin embargo, desde la interrelación mencionada entre individuo y sociedad, puede afirmarse que la reproducción de la sociedad y la socialización del sujeto a ella perteneciente son dos caras del mismo fenómeno y dependen, por tanto, de las mismas estructuras. Esta interdependencia es el punto de apoyo que ha permitido a Habermas retomar el análisis y la discusión de una teoría de la evolución social, que suele ejemplificar precisamente en las estructuras de la moral y el derecho.

La intención de Habermas es, en primer lugar, mostrar que las estructuras normativas siguen una historia propia, es decir, una línea de desarrollo autónoma que conduce hasta nuestras estructuras actuales. Con lo cual, el modo de justificación universalista no sería algo *propio* de nuestra cultura occidental, sino el resultado de un proceso evolutivo que no permitiría, sin conflicto, retrocesos posibles. Desde este marco, podemos aducir razones de por qué cierto tipo de teorías éticas no cumplen las posibilidades que nuestro nivel específico de aprendizaje proporciona y no pueden, por ello, dar razón de lo moral.

No obstante, en un primer momento, Habermas no esperaba con esta teoría presentar solo un argumento a favor del universalismo ético, sino también apoyar, con su identificación con el nivel superior, su propia interpretación universalista. Esto es precisamente lo que no puede seguir manteniéndose tras las críticas recibidas. Los estadios posconvencionales no son estadios psicológicos, sino teóricos o de reflexión. En consecuencia, debe ser la filosofía la que debe explicarlos. No hay anclaje empírico posible (García-Marzá, 1992: 25).

Ello no es óbice para que no podamos mantener esta teoría no solo como argumento contra el relativismo, sino también como instrumento hermenéutico para el análisis de las distintas teorías éticas. Para ello, solo necesitamos tener en cuenta la división en tres niveles del desarrollo moral y, en concreto, en el significado de la ruptura del nivel convencional y el paso al nivel posconvencional.

El recorrido por los diferentes niveles puede ser interpretado como una *progresiva generalización de valores*. En la motivación de la acción, por ejemplo, el sujeto pasa del contexto familiar de referencia al grupo social y, por último, a una reflexividad guiada por principios. Así, los problemas derivados de la coordinación de la acción pueden solucionarse, primero, gracias al prestigio o influencia de los

afectados; a continuación, a través de la vigencia de un orden social y jurídico y, así, hasta llegar a los principios que sirven para justificar un sistema determinado de normas, donde la justicia y la responsabilidad/solidaridad juegan un igual papel...

El nivel posconvencional supone ya la capacidad de pensamiento abstracto e hipotético y, con ello, la posibilidad de situarse en un plano diferente tanto de las acciones como también de las normas. A partir de esta capacidad, la *moralidad* no puede ser definida ya en torno a un conjunto de normas o valores dados, puesto que la cohesión interna que subyace a la praxis social no puede mantenerse ingenuamente ante una conciencia que se ha vuelto reflexiva.

Cualquier propuesta ética que quiera dar razón del fenómeno moral debe tener en cuenta las consecuencias que se derivan de esta falta de apoyo en sí mismo del mundo tradicional. Por ello, intentar retroceder detrás de esta *ruptura entre vigencia y validez*, remitiéndonos a tradiciones concretas, implica necesariamente forzar estructuras ya superadas y reprimir un potencial de racionalidad ya alcanzado. De ahí también que las teorías morales apoyadas en determinadas concepciones de la vida buena o feliz choquen contra esta *razón situada* inherente a la capacidad individual de acción y que encarna igualmente en las instituciones sociales, por ejemplo, en el derecho.

Vemos entonces que la teoría del desarrollo moral sí que puede ofrecer resultados interesantes para el universalismo ético. Olvidar los márgenes que establece el nivel posconvencional de la moralidad implica no tener en cuenta la capacidad de diferenciar entre lo tácticamente vigente y lo moralmente válido. Es, en definitiva, esta capacidad la que vuelve imprescindible centrar la tarea de la ética en la fundamentación del punto de vista moral. Solo así encontraremos la intersubjetividad necesaria para poder hablar de una argumentación racional de las cuestiones prácticas, intersubjetividad que el campo de los sentimientos o el campo de las tradiciones no puede darnos.

3.4. *Ética antigua y moderna*

Una de las consecuencias más importantes de la separación entre vigencia y validez es la diferenciación entre *cuestiones de fundamentación* y *cuestiones de aplicación*. Como tendremos ocasión de mostrar a lo largo de las siguientes páginas, tal diferenciación nos permitirá, en primer lugar, interpretar la distinción entre ética antigua y ética moderna; y, en segundo lugar, explicar el *factum moral* como un fenómeno en el que confluyen varias dimensiones. Veamos brevemente algunos aspectos de ambas cuestiones.

A juicio de Tugendhat, dos son las características básicas que separan la ética antigua, con Aristóteles como representante, de la ética moderna, con Kant y los utilitaristas como representantes. La primera y principal se refiere a la «radicalización de los criterios de justificación, tanto en los juicios teóricos como en los prácticos» (Tugendhat, 1988: 48). Radicalización que tiene su origen en la exigencia de

autonomía y de *dar razón* frente a lo tradicionalmente dado que, progresivamente, va perdiendo validez.

Como consecuencia de ello, tenemos, en segundo lugar, un cambio radical en el objeto de la ética, en la delimitación del ámbito moral. Para Aristóteles, la pregunta básica era «qué es aquello que quiero verdaderamente para mí». Para Kant es, sin embargo, «qué es aquello que debo hacer con respecto al otro». En la ética antigua, *bueno* se referirá a lo que es bueno en cada caso para el individuo, su bien; en la ética moderna, lo *bueno* se refiere ya a las normas intersubjetivas, a nuestra relación con los demás. En definitiva, por decirlo en palabras de MacIntyre: «En general la ética griega pregunta: ¿Qué he de hacer para vivir bien? Por su parte la ética moderna pregunta: ¿Qué debo hacer para actuar correctamente? Y formula esta pregunta en una forma tal que actuar correctamente es algo muy distinto a vivir bien» (1994: 89).

Esta última cuestión es la que diferencia claramente ambos momentos de la ética y refleja, a su modo, la diferencia entre la sociedad griega y también la medieval de la moderna. Si «hacer lo que queremos y lograr lo que queremos es algo muy distinto de hacer lo que debemos», entonces la ética ya no puede entenderse como una mediación entre *llevar una vida agradable* y *llevar una vida digna o noble* (Montoya y Conill, 1985: 106). Y esto por la sencilla razón de que la identidad, nuestra propia conciencia, se define ya al margen de las estructuras normativas tradicionales. Aristóteles, aunque contemporáneo del derrumbe de la polis, parte de la aceptación del interés común. Pero, en la ética moderna, los objetivos a los que se debe aspirar no están prefigurados antológicamente o teológicamente. Por ello, la tarea de la filosofía moral pasa a ser la pregunta por el cómo fijarlos de nuevo, sin ningún tipo de experiencias compartidas y desde la libertad y la autonomía alcanzada.

La presión de la racionalidad económica sistemática es la encargada de romper este marco normativo compartido de la comunidad. Si antes era la virtud, como cualquier excelencia interna, el tema de la ética, ahora solo la virtud como medio para la felicidad social puede considerarse moral. Si antes era la verdadera felicidad el tema de estudio, ahora el problema central es la *fundamentación* de un campo normativo con pretensión de universalidad. Por último, si antes lo moral se interpretaba desde el par *conocimiento/ignorancia*, ahora es la dicotomía entre *egoísmo/altruismo* la que establece la perspectiva moral (Montoya, 1989: 36). La pregunta, antes de respuesta evidente, *¿por qué debo ser moral?*, pasa a ser ahora el tema central de la ética.

Con estas consideraciones, es lógico que aparezca automáticamente la cuestión planteada por Tugendhat: «¿Significa esto que podemos renunciar hoy a lo que para los antiguos era la cuestión fundamental de la ética?» (1988: 58).

La respuesta que va a ofrecer este libro es negativa. La dimensión de la felicidad, de la virtud, de la vida buena, de una existencia lograda, etc., son conceptos que necesariamente forman parte del fenómeno moral (Camps, 1995). Pero esta *recuperación* del tema de la felicidad no puede llevarse a cabo sacrificando el nivel de

fundamentación alcanzado a partir del formalismo kantiano. Por ello, hablaremos de la *primacía del momento deontológico*, pero también de su necesaria complementación por parte de aspectos propios de cada forma de vida. La diferenciación entre las cuestiones posteriores de la aplicación y de la motivación constituye el marco apropiado para esta complementación.

La separación entre ética antigua y moderna tiene para este trabajo un carácter analítico y no pretende ser ningún criterio histórico de demarcación. El desarrollo histórico de la ética se puede entender como un esfuerzo progresivo por *dar razón* de la forma más completa posible del fenómeno moral. Desde este punto de vista, todos los planteamientos éticos pueden ofrecernos elementos que sirvan a la hora de definir una propuesta ética sólida y convincente. Sin ánimo de exhaustividad y siguiendo este hilo conductor, esta va a ser la tarea del próximo bloque de temas.

Bibliografía

Apel, K. O. (1986): *Estudios éticos,* Barcelona: Alfa.
Aranguren, J. L. L. (1984): *Propuestas morales*, Madrid: Tecnos.
Benhabib, S. (2006): *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
Brandt, R. (1998): *Teoría ética*, Madrid: Alianza.
Camps, V. (1995): *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza.
García-Marzá, D. (1992): *Ética de la justicia*, Madrid: Tecnos.
Gilligan, C. (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: Fondo de cultura económica.
— (2003): «Hearing the difference: Theorizing connection», *Anuario de Psicología*, vol. 34, n.º 2, pp. 155-161.
— (2006): «Con otra voz: las concepciones femeninas del yo y de la moralidad (1977)», en M. T. López de la Vieja (ed.), *Bioética y feminismo: estudios multidisciplinares de género*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 15-56.
Guerra Palmero, M. J. (1997): «Hacia una ética feminista: tareas, problemas y controversias», *Laguna. Revista de filosofía*, vol. 4, pp. 181-198.
Herskovits, M. J. (1969): *El hombre y sus otros*, México: fce.
Hospers, J. (1979): *La conducta humana*, Madrid: Tecnos.
Kohlberg, L. (1984): *The Psychology of Moral Development. Essays on moral development*, 2 vols., San Francisco: Harper & Row Publisher.
MacIntyre, A. (1994): *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.
McCarthy, T. (1982): «Rationality and relativism: Habermas' overcoming of hermeneutics», en J. B. Thomson y D. Held (eds.), *Habermas: critical debates*, Londres: McMillan Press.
Montoya, J. (1989): «El marco de la reflexión: utilitarismo y deontologismo», *Anthropos*, núm. 96, pp. 36-40.
Montoya, J. y J. Conill (1985): *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid: Cincel.
Peters, R. S. (1984): *Desarrollo moral y educación moral*, México: fce.
Popper, K. (1973): *La miseria del historicismo*, Madrid: Taurus.

Putman, H. (1988): *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos.
Rorty, R. (1986): «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *Mighigan Quarterly Review*, n.º 25, pp. 525-534.
— (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós.
Rubio Carracedo, J. (1987): *La ética y el hombre*, Barcelona: Anthropos.
Tugendhat, E. (1988): *Problemas de la ética*, Barcelona: Crítica.

SEGUNDO BLOQUE. FUNDAMENTACIÓN DEL *FACTUM* MORAL: MORAL E HISTORIA

TEMA 4

El marco de la polis

Introducción

Si bien la ética, como estudio sistemático y autónomo de la conducta moral, no fue desarrollada por primera vez hasta Aristóteles, existe una clara preocupación ética en todos los autores griegos precedentes. Con este recorrido por la filosofía griega con el hilo conductor de la polis*,* nuestra preocupación es explicitar el proceso de interiorización a través del cual lo moral pasa de ser considerado como un fenómeno *externo* a formar parte del mundo interior, propio, de cada uno. Aunque este proceso no puede decirse que se acabe nunca de completar en el espacio de la ética antigua. La razón es porque en este espacio encontramos siempre un marco previo, un contexto ontológico o teológico, que dota a la moral de un carácter eminentemente *político*. Y ello en el sentido de que la ética no cuestiona los derechos y deberes que derivan del carácter social y político del hombre. Solo dentro de la comunidad, de la familia o de la ciudad, tiene sentido hablar de moral. Y ello hasta el extremo que, en palabras de Vernant: «[…] advenimiento de la polis, nacimiento de la filosofía: entre ambos órdenes de fenómenos los vínculos son demasiado estrechos para que el pensamiento racional no aparezca, en sus orígenes, solidario con las estructuras sociales y mentales propias de la ciudad griega» (1992: 143).

En torno a este núcleo desarrollaremos brevemente el antes y el después de los presocráticos y de la ética helenística. La ética aristotélica, por su carácter paradigmático, merece un tema aparte.

4.1. La ética presocrática

Los poemas homéricos constituyen el primer indicio de reflexión acerca de la conducta humana, de las relaciones entre los individuos. En ellos encontramos la primera explicitación de un *sistema de valores armónicamente sustentado*. Sistema que constituirá el «hilo ideológico que enhebra la tradición filosófica y literaria» (Lledó, 1988*a*: 15) y que, consecuentemente, define el referente básico para los primeros filósofos griegos. Según MacIntyre: «El mito homérico refleja, aunque de modo muy distorsionado, el funcionamiento de una sociedad real en la que las formas morales y valorativas de estimación en uso presuponen una forma cerrada de organización funcional» (1994: 20).

En la primera etapa, la cosmovisión, esto es, la imagen del mundo en la que están incorporados los hábitos, las costumbres, las normas, etc., era una imagen compacta, cerrada. Ello significa que el lugar que debe ocupar el hombre en la sociedad, qué puede esperar de los demás, qué acto es más correcto que otro, qué es la felicidad, entre otras cuestiones, son temas que, a priori, están funcionalmente delimitados. Los términos morales tienen un claro referente fuera de toda duda. Veamos, por ejemplo, el término *bueno*.

Agathós representa una primera aproximación a lo que hoy en día es el concepto de *bueno*, aunque en este contexto está relacionado con una determinada función

social perfectamente localizada. El *agathós* representa el conjunto de cualidades que definen al noble homérico: valiente, hábil y majestuoso. Una persona pierde esta valoración cuando su conducta no satisface al tipo de acciones que corresponden con el predicado. No cuenta la actitud interior, sino el reconocimiento exterior, público. Si no fuera por el hecho de que Homero siempre nos ofrece una idealización de un cierto tipo de vida, podríamos decir que estamos ante un *predicado descriptivo* de un tipo específico de hombre y no ante un *predicado valorativo*.

El concepto de *areté* viene a confirmar esta dimensión social. Un hombre es *agathós* si posee la *areté* de una función específica y particular. *Areté* se refiere a una combinación de cualidades internas y externas: razón y habilidad, distinción y decoro, valentía y dominio de sí, así como fama, prestigio y bienestar. Pero este concepto de virtud tiene únicamente una referencia externa. Lo que el hombre era en su interior no era algo esencial para valorar la conducta, pues es su reflejo en las acciones lo que importa. Tendremos que esperar a la ilustración sofística y a Sócrates para poder percatarnos de este desplazamiento del significado de *bueno* hacia la actitud interna y del que solo los estoicos, roto ya el marco de la polis, extraerán su máximo significado (Rodríguez Adrados, 1985: 324).

Aunque el tema principal de los llamados presocráticos se centraba en cuestiones siempre referentes a la naturaleza (*physis*), podemos encontrar en ellos reflexiones interesantes acerca del quehacer humano. Por sus repercusiones posteriores, es importante nombrar al menos dos de ellos: los pitagóricos y Heráclito.

De acuerdo con la creencia de la transmigración de las almas, los pitagóricos establecieron un sistema o código de normas de conducta dirigidas a la definición del ideal del sabio. Lo más interesante es sin duda la preocupación por el hombre que ello implica, la aspiración de llevar una vida propia y consciente, al margen de las pautas sociales marcadas por el ambiente. Ahora bien, estas normas no tenían un origen *filosófico*, sino religioso o místico, unido a una función, en último lugar, político-social (Cubells, 1979: 107).

También Heráclito plantea en sus fragmentos una serie de normas que deben guiar la conducta del hombre sabio. Pero esta vez su fundamentación se encuentra más cerca de una explicación filosófica: es la razón, el logos, las leyes del cosmos que solo el hombre *despierto* es capaz de conocer. Esta posición tendrá una influencia decisiva en la *stoa* (Cubells, 1979: 345).

Sin embargo, los cambios sociales que darán origen a la polis suponen también un cambio radical en los planteamientos éticos. Cuando los filósofos discuten si el orden moral, el orden referente a la virtud, es natural (*physis*) o meramente convencional (*nomos*), la filosofía está intentando aclarar el significado de los conceptos morales que arrastran ya consigo una evidente ambigüedad.

4.2. La ilustración ateniense

La sociedad descrita por los poemas homéricos sufre una serie importante de cambios y transformaciones: las invasiones persas, las colonizaciones, el fin de la sociedad agrícola y el aumento de la importancia de la industria y el comercio, entre otros. Estos cambios fuerzan a una redefinición de términos valorativos como *agathós* o *areté*. El núcleo de esta nueva concepción es la polis y, concretamente, Atenas, que en el siglo v vive momentos de gran prosperidad política, cultural y económica. Al igual que ocurrirá más de dos mil años más tarde, podemos calificar a esta época de ilustración, pues estamos ante: «un empeño de reconstruir una organización social más justa, a través de una crítica de las tradiciones y una concepción racional de la función de la cultura y de la educación como factores de progreso» (García Gual, 1988*a*: 36). No es nada exagerado decir que el centro de esta ilustración fueron los sofistas.

Los sofistas, maestros de la virtud, como ellos mismos se denominaron, están estrechamente vinculados con la organización democrática de la vida ateniense. Como profesionales de la educación y la cultura, su función era, básicamente, la formación en los asuntos públicos a través de la excelencia de la argumentación y el pensamiento. En consecuencia, su objetivo no era la elaboración de una teoría general del bien moral, sino la retórica, el dominio de la palabra. Dominio que, en una estructuración democrática de la vida pública, no significa otra cosa que *virtud política*. Este es, evidentemente, el primer paso en la construcción de un espíritu crítico e ilustrado (Heller, 1983: 23).

Sin ningún propósito de agrupar en ideas comunes lo que constituye un movimiento de ideas políticas y éticas diversas, sí que podemos, por mor de la brevedad, agrupar la preocupación de Protágoras, Gorgias e Hipias en torno a una serie de cuestiones comunes a todos ellos: el escepticismo metafísico, la importancia de la distinción *physis-nomos* y su empirismo respecto al conocimiento (Jaeger, 1962: 263). Veamos brevemente algunos de estos puntos.

El primer punto importante, sobre todo por su repercusión en autores posteriores, es la antítesis *physis-nomos*. La *physis* consiste en la realidad absoluta de las cosas, inmodificable y necesaria. *Nomos* es, al contrario, lo que se cree convencionalmente y se practica por considerarlo justo, algo decidido, creado por el hombre. Si bien sofistas como Protágoras creen que todos los hombres poseen una naturaleza común, esta naturaleza no proporciona las leyes humanas. Son más bien los hombres los que establecen las leyes más propicias a cada caso y buena prueba de ello es el carácter progresivo de la cultura. De aquí se deduce que nunca podemos tener criterios suficientes para determinar lo que es justo o injusto con independencia de las convenciones particulares de cada caso. Es el marco de la polis el que proporciona sentido a la famosa frase de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas» (Dupreel, 1948: 14).

Con respecto a la moralidad, es entendida, en general, como un *compromiso necesario*, basado en el mutuo interés y como solución a la tensión entre el deseo del

hombre natural de agredir a los demás y el temor de ser atacado. La misma actitud afecta también a la religión. Si antes era el garante último de las tradiciones, ahora es interpretada por los sofistas como un hecho social, determinado por motivos económicos, sociales y políticos.

A pesar de esta actitud crítica, la comparación con el periodo de la ilustración no es del todo exacta. La ruptura entre vigencia y validez no se ha producido del todo. Lo que presenciamos es un desplazamiento del marco ontológico de los mitos a la estructura democrática de la polis. Pero esta estructura sigue siendo para los pensadores griegos fiel reflejo de la estructura del ser, del cosmos. Esto se muestra, a juicio de MacIntyre, en que los sofistas aún no son capaces de distinguir entre «un hombre que se encuentra fuera de las convenciones de un orden social dado y es capaz de ponerlas en duda» y «un hombre que se encuentra fuera de un orden social en cuanto tal» (1994:28).

Sócrates comparte con los sofistas la misma preocupación temática: el hombre, la índole moral de su conducta y las estructuras políticas y jurídicas que definen sus relaciones mutuas. En un periodo de crisis y desorientación, ambos intentan lo que hoy llamaríamos una *fundamentación racional de los valores morales*. No obstante, la respuesta de ambos es bien diferente. De Sócrates, lo que más nos puede interesar es lo que constituirá el punto de partida de Platón: su búsqueda de la universalidad de las definiciones y su concepción de una moral de aspiración espiritual (Conford, 1980: 43).

Aristóteles, en la *Metafísica*, nos indica que Sócrates fue el primero en plantear el problema de la definición universal y ello en relación precisamente con temas éticos. Su preocupación esencial es conseguir una definición *universalmente válida* de cuestiones como la justicia, la virtud, la belleza, el bien, etc. Esto es, explicitar aquello que *todos* entienden cuando hablan de estos temas. Por ello, muchos autores ven en Sócrates el fundador de la ética, aunque no dejara escrito alguno, pues persigue una moral autónoma, fundamentada únicamente en la razón, en el logos (Capelle, 1981: 187). Veamos esquemáticamente algunos de los pasos más significativos de esta tarea.

El punto de partida es la afirmación de la propia ignorancia. Pero en este «yo solo sé que no sé nada», no debemos ver un reconocimiento de los límites del conocimiento, sino un estímulo a la reflexión crítica y, por tanto, un cuestionamiento de todo lo tradicional y de todo lo válido por el simple hecho de estar vigente. El «conócete a ti mismo» que encontramos en la *Apología* tiene el significado de que el hombre debe ocuparse de su propio perfeccionamiento moral sobre la base de un análisis crítico de sus conocimientos.

El método utilizado para ello es la dialéctica. Para poder indagar el sentido moral, Sócrates parte de las experiencias concretas del mundo, es decir, del lenguaje, de lo que entendemos normalmente por amor, justicia, piedad, etc. El segundo paso es rechazar estas opiniones, mostrando las contradicciones a las que conduce. De esta forma, mediante el diálogo y la argumentación, se puede llegar a la

enunciación clara y verdadera de la esencia, de aquello que tiene en común todo sentido posible.

Sin embargo, pocos resultados positivos ofrece este método. En muchos casos, Sócrates *no tiene más remedio* que callarse. ¿Para qué sirve entonces esta metodología? En primer lugar, para someter a revisión el código de ideas morales, muchas de ellas inviables ya con las exigencias de la época. Pero, en segundo lugar, y no menos importante, para dejar claro, a diferencia de los sofistas, que mediante el discurso común se puede llegar al discurso justo, a la verdad (Belaval, 1978: 44).

Por lo que respecta a su teoría moral, el *intelectualismo moral* y la *autarquía* constituyen los dos pilares básicos. Para Sócrates, la *felicidad* representa el objetivo último de nuestras acciones y, para poder alcanzarla, hace falta la virtud y el conocimiento, pues *conocer* significa estar en posesión de la esencia del bien y del mal. Por ello nos dice Sócrates que «nadie yerra voluntariamente». Y esto significa que la causa del mal no es la maldad de los hombres, sino su ignorancia. Existe una estrecha relación entre razón, virtud y felicidad. Cuando se conoce el bien, la voluntad lo sigue, puesto que la voluntad no es más que el deseo del bien, o deseo razonable. En definitiva, la virtud radica en dominar los instintos de la naturaleza ciega y en conducirse según la ciencia del bien.

Queda, por último, resaltar una consecuencia importante de estos planteamientos. Sócrates inaugura un nuevo concepto de *individualismo*, apoyado en el valor autárquico de la personalidad humana: el hombre virtuoso encuentra en sí mismo la única regla válida de conducta. Hay que seguir los dictados de la propia alma y no los imperativos de la legalidad externa y social (García Gual, 1988*a*: 72). Se da así otro aspecto decisivo en todo proceso de ilustración: la confianza en el propio sujeto frente a las instituciones. Ahora bien, este individualismo socrático es impensable sin el cuidado y la conservación de los asuntos de la polis. En caso de incompatibilidad, hay que elegir los intereses de la ciudad, aunque suponga la propia muerte.

4.3. El bien como ideal

Platón continúa la orientación impulsora de la ilustración en su esfuerzo por desenmascarar como heterónoma la moral tradicional y en buscar una *praxis autónoma* orientada al verdadero interés. Lo tradicionalmente dado no puede tener por sí mismo una pretensión normativa fundada: debe fundamentarse a su vez desde criterios racionales (Tungendhat, 1988: 51). A diferencia de Sócrates, Platón presenta ya un sistema filosófico completo y del que es imposible desgajar la dimensión práctica sin caer en reduccionismos. Cuando se acusa a los planteamientos platónicos de «totalitarios y antihumanistas» (Popper, 1984: 95), se está posiblemente olvidando esta cohesión interna.

En los diálogos platónicos no encontramos la cuestión moral separada de la cuestión política. El punto de partida sigue siendo la estrecha relación entre virtud y

felicidad, pero el intelectualismo socrático viene ahora mediado por una fuerte consideración del marco social (político). Es bueno el hombre que posee la virtud, pero para ello hace falta el conocimiento del bien y, para alcanzarlo, una *paideia* que solo desde una buena *politeia* puede lograrse. Lo político y lo moral se encuentran en una relación de interdependencia (Wahl, 1978: 75).

La moral socrática de aspiración espiritual encuentra en Platón una nueva dimensión de clara influencia pitagórica (Conford, 1980: 55). Si queremos comprender la esencia necesaria e inmutable que se esconde tras los predicados morales, tenemos que afirmar que, aparte de este mundo, existe otro en cuyos objetos se dan estas características. De otra forma tendremos que renunciar a la posibilidad de un conocimiento universal y contentarnos con el *caos* al que conduce el relativismo. Sócrates admitió que el uso de los términos morales responde a criterios; Platón añade que tales criterios no pueden responder al mundo engañoso, múltiple y cambiante de los sentidos, sino a otro mundo formado por objetos inmutables y eternos: al mundo de las ideas o formas (*eidos*). Este mundo es captado por el intelecto a través de la dialéctica.

Pero el conocimiento de la idea del bien, cumbre del mundo de las ideas, es una tarea ardua y difícil. El mito de la caverna explica muy bien estas dificultades que pocos hombres pueden superar. Aun así, la moralidad solo tiene sentido en referencia a la incondicionalidad de las ideas. En consecuencia, la cuestión de una sociedad justa, condición indispensable para la vida virtuosa y feliz, solo puede ser encontrar respuesta de aquellos que conocen la justicia. Aquí entra en juego el ideal del gobernante filósofo. A la cuestión planteada en *Gorgias* de cuál debe ser la forma de vida de la que cabe esperar que el hombre alcance la felicidad, responde Platón en la *República* con la descripción del Estado ideal.

La homología entre individuo y sociedad permite un punto de referencia básico para esta descripción. Para Platón, el alma, principio que anima y mueve al hombre, consta de tres partes: razón, voluntad y deseo. División que coincide con las tres funciones básicas que deben ser cumplidas en la vida social: gobierno o administración, defensa y producción. Tenemos así tres clases sociales bien diferenciadas: los gobernantes o regentes, cuya virtud es la prudencia; los guardianes o guerreros, cuya virtud es el coraje; y los mercaderes y artesanos, cuya virtud es la templanza. Así como la justicia en el individuo consiste en la jerarquización armoniosa de las tres partes, en que cada una cumpla su función (la razón debe dirigir, el valor proteger y los apetitos mostrarse obedientes), también en la sociedad la injusticia aparece cuando una de las clases pretende usurpar una función que no es la propia. La justicia de un Estado radica en que todos conozcan y respeten el lugar para el que la naturaleza les ha dotado (Brun, 1992: 132). Solo mediante una reforma radical del orden político existente será posible eliminar los elementos egoístas del alma humana (Rodríguez Adrado, 1985: 413).

El mito de la caverna nos ofrece un dato revelador para comprender la orientación ética de la política platónica. Las dificultades con que se encuentra el filósofo que vuelve de nuevo al mundo de las tinieblas nos indican que estamos ante un *modelo*

según el cual podemos juzgar los estados reales, pero que en sí nunca será efectivo. Este es el sentido básico del concepto de *idea* que después recuperará Kant. Se trata de la justificación racional de la comprensión del estado, no de su realización. Por decirlo con Jaeger, no estamos ante la descripción de un *estado mejor* sino de un *estado ideal*.

No obstante, como muy bien apunta MacIntyre, Platón parece caer en el error de confundir la justificación que tiene lugar en la geometría con la que es pertinente a la conducta, siempre dirigida a alguien: «tratar a la justicia y al bien como nombres de Formas implica desconocer al mismo tiempo un rasgo esencial de la justicia y la bondad, a saber, que no son objetos, que no caracterizan lo que es sino lo que debe ser» (MacIntyre, 1994: 57). Platón no se da cuenta de que, hecha esta última distinción, *siempre* cabe preguntar con respecto a cualquier objeto o institución existente si es tal como debería ser. Las nefastas consecuencias de este error son bien conocidas. Pero este error no afecta a la distinción entre real e ideal, sin la cual es difícil establecer valoración alguna más allá de lo socialmente vigente.

4.4. La idea de universalidad

Hemos analizado brevemente la transición de la sociedad homérica a la sociedad de la ciudad-estado. Hemos visto el pensamiento platónico y veremos posteriormente en Aristóteles cómo su propuesta ética presupone la polis y su estructuración social y, consecuentemente, ninguno de los dos se enfrenta al problema de la declinación real de la polis. Si con MacIntyre concebimos la ética como el paso del hombre-tal-como-es al hombre-tal-como-debe-ser-según-su-esencia, es evidente que esta esencia está en estrecha relación con la estructura de la polis. ¿Qué ocurre cuando esta unidad social desaparece?

Para las teorías éticas pertenecientes al periodo de los dos grandes imperios macedonio y romano, la cuestión de lo que cada uno debe hacer para ser feliz debe responderse en el marco abstracto de una nueva concepción del mundo, no limitada ya por la ciudad, esto es, en una *sociedad universal*. Por ello, el objetivo es tanto definir el fin de la vida feliz como transmitir un arte de vivir que conduzca a ese fin. Podemos rastrear en Sócrates el origen de estas escuelas, pero lo importante ahora es el tipo de vida que representaba, su independencia y autosuficiencia. Cínicos y cirenaicos, por ejemplo, mantienen la defensa de una vida sencilla, ajena a todo tipo de convenciones y bienes externos. Los estoicos y epicúreos merecen un poco más nuestra atención porque, además de presentar códigos universales, representan la primera aproximación a lo que luego serán las dos grandes corrientes de la teoría ética: el deontologismo y el utilitarismo.

Al igual que en Aristóteles, la ética estoica se preocupa por el bien, por el modo de vida adecuado para el hombre, por la felicidad. El cambio de concepción no debemos buscarlo en la delimitación del ámbito moral, sino en las coordenadas desde las que se intenta ofrecer una respuesta. Lo propio del ser humano, la naturaleza humana, y, por lo tanto, las normas con las que ordenar una sociedad conforme a ella

ya no pueden derivarse de una imagen del mundo cuya validez es ahora una entre otras. Sin este contexto normativo previo no puede definirse la virtud, como termina haciendo Aristóteles, por referencia al «hombre prudente y sabio». El bien supremo del hombre, la felicidad, depende de la virtud y esta de ese razonable cálculo del *justo medio*. Pero sin la *facticidad normativa* que representa la polis, ya no es posible mantener, por así decirlo, un referente objetivo del uso correcto de la razón.

La ruptura de la unidad social de la polis y la consiguiente difuminación de las normas e ideales compartidos conducen a la necesidad de construir un concepto de *naturaleza humana* sin el apoyo de ninguna comunidad de origen. Y esto solo es posible si consideramos una instancia separada, independiente, de la misma esfera social. Aparece de esta forma la escisión entre la vida privada y la vida pública y, consecuentemente, la aparición de la conciencia individual. La demarcación entre intención y acción, ingrediente esencial del concepto actual del deber, pasa a constituir así un elemento imprescindible de la reflexión moral (Apel, 1986: 89).

Zenón (322-264 a. de C.) utiliza el concepto de deber (*kathêkón)* para referirse a lo adecuado, lo conveniente, lo exigible; pero recogiendo a su vez el matiz de que tales propiedades lo son por cualquier motivo y en cualquier situación. Más tarde será Cicerón (106-43 a. de C.) quien restituya este significado con la palabra latina *officium*, siendo Ambrosio (340-397) el encargado de introducirla en el cristianismo (Long, 1984: 187). En el caso de Cicerón, disponemos de una obra titulada *Sobre los deberes*, en la que podemos encontrar una buena sistematización de la ética estoica. Antes de entrar en ella, sin embargo, sería conveniente apuntar algunas de las ideas básicas de esta doctrina.

Los estoicos dividían la filosofía en tres disciplinas básicas: la *lógica*, dedicada al estudio de la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad; la *física*, encargada del estudio del ser dado del logos en la realidad misma; y, por último, la *ética,* centrada en el estudio de lo que este logos o ley natural nos ordena hacer. La escuela mantendrá a lo largo de la historia esta triple distinción, estructurada en torno al fin eminentemente práctico que caracteriza al sistema del saber: la lógica es necesaria para la física y esta para la ética (Barth, 1930: 36).

El fin de la filosofía, del saber científico, no es otro que la orientación de la conducta social e individual de los hombres. La *seguridad* que ofrecen estos conocimientos, apoyada en su pretensión de universalidad, tiene que llenar el lugar normativo que ocupaba la polis. De ahí la estricta relación entre teoría y praxis, y de ahí también que la filosofía tenga como objetivo último «el uso correcto de la razón prestada por la naturaleza a todos los hombres» (Brun, 1977: 107).

Desde estos presupuestos, es lógico que Zenón defina la *virtud* como la «conducta regida por la recta razón» y *deber* como «lo que es conforme a la naturaleza y puede justificarse con buenas razones» (Höffe, 1981: 116). La moral socrática vuelve a resurgir con esta asimilación de virtud y conocimiento que, a diferencia de Aristóteles, no deja espacio alguno para elementos *externos* a la propia acción. Por eso el objetivo básico de la filosofía es el conocimiento de la razón, de la ley que la naturaleza ha

depositado en los seres humanos, al igual que lo ha hecho en el resto de los seres. No obstante, los hombres son los únicos que pueden acomodarse o resistirse a esta ley natural, aunque la felicidad solo es posible por el camino de la conformidad.

Es la naturaleza, la razón, la que se convierte en regla y norma del actuar humano y es con referencia a ella como las acciones alcanzan un determinado valor. El reconocer esta ley natural es cosa de cada uno, pues todos la tenemos depositada en nuestro interior por el hecho mismo de ser humanos. El logos, como capacidad de hablar, es la prueba fehaciente de esta facultad de autorreconocimiento.

Con esa participación en la razón, toma cuerpo teórico, por primera vez, la idea de una *comunidad universal*. Roto el marco tradicional de la polis, el estoicismo ofrece, de ahí su significación histórica, una explicación del sentido del actuar humano más allá de contextos sociohistóricos concretos. Cosmopolitismo e individualismo parecen constituir, de esta forma, una y la misma respuesta ante la necesidad de una justificación de la conducta que sea capaz de mantenerse independientemente de los cambios históricos. El paso fundamental que aporta la ética estoica consiste en la *interiorización* del concepto de deber: lo que determina el deber está en nosotros mismos, en nuestra actitud, en nuestra propia voluntad.

No es difícil dejar de ver en la *apatheia* estoica una simple regla del sentido común para la vida cotidiana y atisbar en ella cómo el orden moral se va centrando en la propia voluntad, en el libre albedrío (Elorduy, 1972, II: 111). Asistimos así al primer paso en esta especie de *giro copernicano* en la ética que Kant se encargará de concluir: es la disposición, la propia intención del acto lo que cuenta como propiamente moral. La acción no es moral según conduzca o no a la felicidad, sino que la felicidad solo puede alcanzarse por el respeto al deber que deriva de la ley natural. Lo moral no está en las acciones, ni en sus consecuencias, sino en las personas que las ejecutan.

Si bien lo propiamente moral se encuentra en la observancia de la ley natural, esto no constituye ningún obstáculo para que no se consideren los resultados de la acción. La posible utilidad de la acción es tenida también en cuenta por los estoicos, pero solo en un segundo paso, una vez deliberada su corrección moral, se considera lo que Cicerón denomina *honestidad* o *torpeza* de la acción. Buen ejemplo de ello lo constituyen los *catálogos de deberes* que los estoicos construyen, encargados de definir el conjunto de preceptos y reglas que conforman una conducta racional, es decir, moral y que, lógicamente, pretenden seguirse de la ley natural.

Esta distinción entre el concepto de deber como criterio de corrección moral y los deberes concretos que de él puedan derivar queda perfectamente clara en la separación, constante en toda la escuela estoica, entre *deberes perfectos o rectos en sí* y *deberes medios o comunes*. Con ella, en general, parece querer distinguirse entre, por una parte, una serie de deberes que no cambian con el tiempo y, por otra, otra serie derivada de los anteriores que sí atienden y recogen las posibles circunstancias que rodean a la acción, de forma que en determinadas ocasiones, transgredir la lealtad y la sinceridad puede ser justo.

Con la *incondicionalidad* como medida de demarcación no se están separando dos categorías, objetiva y subjetiva, de deberes, sino definiendo los márgenes de un sistema gradual donde los actos humanos son más o menos conformes a la razón «según la intensidad con que ella intervenga», pero que nunca coincidirán plenamente con ella como en el caso del sabio. Solo que ahora este sabio ya no está definido por su relación con una determinada estructuración social. Con la figura del sabio se está haciendo referencia más bien a lo que Kant denominará mucho más tarde una *idea regulativa*: un marco de referencia normativo que nos sirva de orientación y crítica para la acción. Cicerón nos dice que ni siquiera los siete sabios de Grecia eran verdaderamente sabios según la «idea que tenemos del sabio».

Aunque el punto de partida de Epicuro (342-270) parece ser radicalmente diferente al de los estoicos, las conclusiones finales no lo son tanto. Para los epicúreos, la moral debe ocuparse del placer y no de la virtud, con independencia del placer que acabamos de ver. La virtud es ahora el arte del placer, la aptitud interna que nos lleva a escoger los verdaderos placeres. Por ello, la felicidad no es provocada por la virtud, sino por el placer que brota de la virtud. Y es precisamente el placer la característica básica que todos los seres humanos comparten y que, en consecuencia, nos permite alcanzar la universalidad buscada.

No obstante, aunque la sensación placentera es siempre la misma, los placeres se distinguen por su duración y coste. Nos encontramos con una discriminación entre diferentes placeres, donde aparece de nuevo la importancia de la ausencia de dolor, la moderación de los bienes externos, la liberación del deseo intenso, etc. La *eudaimonía* radica en una total libertad frente al dolor y al miedo (Capelle, 1978: 464). Solo la amistad es necesaria para poder desarrollar este tipo de vida. Hospers denomina a esta posición *hedonismo egoísta racional*, en referencia a que solo el máximo placer para uno mismo constituye el criterio moral y, por ende, político. La aportación más importante del epicureísmo es quizás explicitar los intereses del cuerpo y del placer ocultos en el fondo de las «ideologías más endulzadas». No hay, por ejemplo, nada más detrás de la justicia y del derecho que el «común provecho de los hombres» (Lledó, 1988*b*: 141).

Bibliografía

Apel, K. O. (1986): *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa.
Barth, P. (1930): *Los estoicos*, Madrid: Revista de Occidente.
Belaval, Y. (1978): «Sócrates», en *Historia de la Filosofía*, Madrid: Siglo XXI.
Brun, J. (1977): *El estoicismo*, Buenos Aires: Eudeba.
— (1992): *Platón y la academia*, Barcelona: Paidós
Campillo, N. (1976): *Sócrates y los sofistas*, Valencia: Universidad de Valencia.
Capelle, W. (1981): *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid: Gredos.
Conford, F. M. (1980): *Antes y después de Sócrates*, Barcelona: Ariel.
Cubells, F. (1979): *Los filósofos presocráticos*, Valencia: Universidad de Valencia.
Dupreel, E. (1948): *Les sophistes*, Neuchatel: Ed. Du Griffon.
Elorduy, E. (1972): *El estoicismo*, 2 vols., Madrid: Gredos.

Friedlander, P. (1989): *Platón,* Madrid: Tecnos.
García Gual, C. (1985): *Epicuro*, Madrid: Alianza.
— (1988*a*): «Los sofistas y Sócrates», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. i, Barcelona: Crítica, pp. 35-79.
— (1988*b*): «Platón» en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. i, Barcelona: Crítica, pp. 80-135.
Höffe, O. (1981): *Klasiker der Philosophie*, Manchen: Beck.
Jaeger, W. (1990): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid: fce.
Lledó, E. (1988*a*): «El mundo homérico», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, pp. 15-34.
—(1988*b*): «Aristóteles y la ética de la ‘‘polis’’», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, pp. 136-207.
— (2003): *El epicureísmo*, Madrid: Taurus.
Long, A. A. (1984): *La filosofía helenística*, Madrid: Alianza.
MacIntyre, A. (1994): *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.
Mondolfo, R. (1962): *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Madrid: Eudeba.
Montoya, J. (1989): «El marco de la reflexión: utilitarismo y deontologismo», *Anthropos*, núm. 96, pp. 36-40.
Ramnoux, Cl. (1978): «Los presocráticos», en *Historia de la filosofía*, Madrid: Siglo XXI.
Rodríguez Adrados, R. (1985): *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza.
Tovar, A. (1997): *Un libro sobre Platón*, Barcelona: Círculo de Lectores.
— (2001): *Vida de Sócrates*, Madrid: Alianza.
Vernant, J. P. (1992): *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós.
Wahl, J. (1978): «Platón» en *Historia de la Filosofía*, Madrid: Siglo XXI.

TEMA 5

Felicidad y virtud en Aristóteles

Introducción

Aristóteles califica al hombre como un animal político. Este adjetivo no es algo casual, contingente, sino que determina lo que el hombre es por naturaleza, su esencia. Al adjudicarle este predicado, Aristóteles «establece el espacio de juego dentro del cual el hombre se desarrolla y puede ser responsable» (Höffe, 1979: 16). Aunque hoy en día pueda entenderse este calificativo como *social*, es conveniente no perder de vista el marco comunitario al que remite. La polis representa el punto de vista de:

> [...] un estado o república pequeños, cuyos ciudadanos se conocen unos a otros personalmente, y que pueden ser convocados por un único heraldo y persuadidos por un único orador cuando están reunidos en una asamblea ciudadana. Es una sociedad pequeña e íntima: es una iglesia tanto como un estado: no hace distinción entre el ámbito del estado y el de la sociedad; es, en una palabra, un sistema integrado de ética social que realiza por completo la capacidad de sus miembros y por tanto exige su completa adhesión (definición de E. Barker, citada por Montoya, 1989: 37).

Esta relación concreta entre ética y política es el contexto donde debe enclavarse la preocupación por la felicidad que define la ética aristotélica. Y es también el factor más importante para poder ver en Aristóteles un autor *contemporáneo*. En la actualidad, una teoría moral ajena a toda normatividad ideal constituye la base para una crítica al proyecto de la modernidad, una buena plataforma para «recordarle sus incumplimientos, sus traiciones o, sencillamente, sus indeseables resultados» (Thiebaut, 1988: 18).

La exposición del tema tiene su núcleo estructural en la *Ética a Nicómaco*, por dos razones básicas: en primer lugar, porque está reconocida como la exposición más madura y completa del pensamiento de Aristóteles y, en segundo lugar, pensando en una lectura directa de los textos por parte del alumnado.

5.1. La acción voluntaria

La teoría aristotélica de la acción es un buen punto de partida para entender la relación entre felicidad y virtud. Por *acción* (*praxis*) podemos entender «aquella actividad que pone de manifiesto el carácter (*ethos*) de la persona, es decir, su postura consciente y voluntaria frente a la realidad» (Montoya y Conill, 1985: 135). Sócrates había reducido la virtud al conocimiento, negando que el hombre pueda querer y hacer voluntariamente el mal. Platón continúa en esta dirección al reconocer una distinción tajante entre la parte racional y la parte irracional del alma, siendo la virtud el dominio de la segunda sobre la primera (Reale, 1985: 109). Aristóteles tratará de superar esta visión intelectualista del hecho moral, enfrentándose al problema de explicar la conducta racional y, por tanto, la posibilidad de que las personas hagan «conscientemente y sin que sean forzadas por ello, lo que piensan que no deberían hacer» (Montoya, 1983: 240). Nos dice Aristóteles:

> Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberación (*bouleusis*) y la elección (*proairesis*) los medios para el fin, las acciones relativas a estos serán conformes a la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también el ejercicio de las virtudes. Por tanto, está en nuestro poder la virtud y también el vicio… Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos (*Ética a Nicómaco*, III, 5: 1113*a*).

A diferencia de las acciones involuntarias, realizadas bajo coacción o ignorancia de las circunstancias, las acciones voluntarias podrían esquematizarse en los siguientes pasos, según Ross (1981: 285):

Deseo: Yo deseo A
Deliberación: B es el medio para llegar a A
C es el medio para llegar a B… N
Percepción: N es alguna cosa que puede hacer aquí y ahora
Elección (decisión): elijo N
Acto: hago N

Según el texto de Aristóteles, la virtud tiene que ver con la decisión y esta, como vemos en el esquema, presupone la deliberación. Pero, ¿cómo procede la deliberación? Podemos distinguir dos respuestas complementarias: el análisis resolutivo y el análisis interpretativo.

El *análisis resolutivo* concibe la deliberación como una situación en la que el objetivo está especificado y se trata de hallar los medios adecuados para realizarlo.

El *análisis interpretativo* (teoría del silogismo práctico) consiste en ver la decisión como la concreción de una regla general que consideramos válida y aplicable en este caso (Montoya y Conill, 1985: 139).

En ambos casos, sin embargo, se depende de un fin elegido por la voluntad. La deliberación se reduce a un cálculo que pone en la balanza los placeres y las penas (Moureau, 1972: 193), pero el fin tiene que estar dado de antemano. El principio correcto de la acción, la premisa mayor del silogismo, debe ser la noción de bien específicamente humano o alguno de sus elementos. En los primeros párrafos de la *Ética a Nicómaco*, establece Aristóteles el siguiente razonamiento, punto de partida de su reflexión moral: el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden. Si cada uno de nuestros actos, artes o ciencias tiene un fin específico, particular, es porque existen fines o bienes más amplios que incluyen a los primeros. De esta forma, se establece una jerarquía hasta llegar a un fin que ya no es medio de otra cosa, sino que es buscado por sí mismo. Sin ese fin, único y absoluto, la facultad de desear sería vacía y vana. Aristóteles, como los demás filósofos griegos, parte del hecho indiscutible de la unidad de los fines humanos (Aubenque, 1978: 228). Del conocimiento de este bien supremo, de influencia lógicamente decisiva sobre nuestra vida, se ocupa la ética entendida como «cierta disciplina política».

5.2. La felicidad como bien supremo

El razonamiento de Aristóteles nos muestra que debe existir un bien supremo si nuestras acciones tienen que tener algún sentido, pero no nos dice cuál es. A continuación, Aristóteles asegura que «casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad ya no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios» (*Ética a Nicómaco*, I, 1: 1095*a*).

El término *eudaimonía*, traducido usualmente por 'felicidad', no está exento de ambigüedades. Aristóteles mismo lo recoge de la tradición, donde hacía referencia a estar 'vigilado por un buen daimón', esto es, tener una buena fortuna. Sin embargo, en los tiempos de Aristóteles, se había perdido ya la importancia de este aspecto exterior y hacía más bien referencia a dos dimensiones: *a*) subjetivamente, estar contento o llevar una vida agradable y *b*) objetivamente, llevar una vida digna o noble.

Lo importante, y de difícil comprensión para nosotros, es que las dos dimensiones son complementarias. Con lo cual, eudaimonía se convierte a la vez en un término descriptivo y normativo. De forma que la intención de la ética aristotélica sería *mediar* entre ambas dimensiones, es decir, dotar de contenido normativo el concepto de felicidad: «la tarea fundamental de la ética es esbozar un modo de vida del cual podamos razonablemente esperar (dados ciertos presupuestos acerca de la naturaleza humana) que nos conduzca a la dicha» (Montoya y Conill, 1985: 106).

Para llevar a cabo esta tarea Aristóteles parte de las diferentes opiniones que existen al respecto de qué sea la felicidad. Opiniones que si bien son divergentes, no hay una diversidad tal que no permita ninguna reflexión. La idea de Aristóteles es partir de estas opiniones para ir buscando *interpretaciones racionales*. Veamos brevemente las diferentes posturas.

Para Aristóteles existen cuatro formas principales de géneros de vida y a cada una de ellas corresponde una determinada concepción de lo que es la felicidad (*Ética a Nicómaco,* I, 1: 1095*b*). La mayoría cree que es el *placer*, pero frente a ello presenta dos argumentos concluyentes. Buscar el placer como bien supremo es rebajarse al nivel animal, buscar la vida propia de los animales. Automáticamente, tendríamos que hablar de *verdadero* placer o placer *racional*. En segundo lugar, el placer es, a diferencia del dinero, deseable por sí mismo, pero no puede ser la felicidad porque acompaña a todas nuestras acciones, forma parte de la actividad humana y no es, por tanto, *ningún fin independiente*.

Con respecto a la riqueza o a la *vida de los negocios*, está claro que constituye un medio y nunca un fin. Diferente es el caso de los *honores*, objeto de la vida política, al que se dirigen muchas personas cultas y refinadas. Pero, aunque el honor es deseable por sí mismo, su reconocimiento depende de otros: depende más de quien lo da que de quien lo recibe. Nos queda la *vida teorética*, contemplativa, que Aristóteles deja para más adelante.

Platón intentó dar una solución diferente al proponer la idea del bien como fuente de toda bondad (Ross, 1981: 273), pero Aristóteles, anteponiendo la verdad a la amistad, presenta frente a Platón, tres argumentos interesantes: no existe una noción universal del bien, sino que el bien tiene un uso analógico; no existe ninguna forma separada de la sustancia; y, por último, si existiera sería inútil pues el hombre no podría alcanzarla. El bien es algo realizable y realizable por el ser humano (*Ética a Nicómaco*, I, 6: 1096*b*).

De este cotejo de opiniones podemos extraer las características básicas de la felicidad. En primer lugar, es algo que es buscado por sí mismo, pues «llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa» (*Ética a Nicómaco,* I, 7: 1097*b*). Y, en segundo lugar, es autosuficiente, pues por sí misma hace deseable la vida. La felicidad es, pues, algo perfecto y suficiente.

Pero es necesario aún especificar con más claridad de qué estamos hablando. Para ello, Aristóteles recurre a la *función específica del hombre*, entendiendo por ello 'el cumplimiento más perfecto de la naturaleza'. Esta afirmación forma parte de la metafísica aristotélica y, en concreto, de su teoría de la potencia y el acto, explicitación de esa *tensión*, de ese *dirigirse a* que caracteriza la antropología aristotélica (Cubells, 1979: 353). La argumentación aristotélica sería: si las actividades de los hombres tienen siempre una función, también debe tenerla el hombre. Si la racionalidad es específicamente humana, la actividad propia humana consistirá en el ejercicio de sus facultades racionales. Aristóteles retoma así la afirmación de Platón de que el «hombre es el espíritu» (Gauthier, 1973: 50). La felicidad es para Aristóteles, en consecuencia:

> Decimos que la función del hombres es cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno esas mismas cosas según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien supremo es una actividad del alma conforme a la virtud (*Ética a Nicómaco*, I, 7: 1098*a*).

En definitiva: «Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a esta la actividad conforme a ella» (*Ética a Nicómaco*, I, 8: 1098*b*).

5.3. Felicidad y virtud

Aristóteles se ocupa desde el libro II hasta el libro VI de la *Ética a Nicómaco* del análisis de la naturaleza de las virtudes. Al comienzo del libro II distingue dos tipos de virtudes, refiriéndose a las dos partes en que se divide el alma: una racional y otra irracional, constituida por el apetito y el deseo, pero capaz de obedecer los consejos de la razón (Moureau, 1972: 204). Según Aristóteles:

> [...] existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza [...]; la ética, sin embargo, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de «costumbre» (*ethos)*. (*Ética a Nicómaco*, II, 1).

Como su nombre indica, el origen de las virtudes éticas radica en la costumbre. Esto significa que nosotros nacemos con la capacidad para ser virtuosos, pero esta capacidad debe desarrollarse en la práctica. El saber no es el factor principal en su formación, sino que es a fuerza de realizar acciones conforme a la virtud como se llega a ser virtuoso. De ahí que puedan ser consideradas *hábitos* (*héksis*). Sabemos de qué género son, falta ahora saber en qué consisten:

> Virtud es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón (logos) y por aquella por la cual decidirá el hombre prudente (*Ética a Nicómaco*, II, 6: 1107*a*).

Con respecto al elemento del *término medio*, tenemos que indicar que la definición de Aristóteles expresa el ideal de perfección griego: perfecto es aquello a lo que no se puede agregar ni quitar nada. Se trata de la justa proporción, la vía media entre el defecto y el exceso. Estamos lejos, con ello, de una fácil solución, pues lo que indica Aristóteles es la superación de los extremos: la afirmación de lo racional frente a lo irracional (Reale, 1985: 104).

Sin entrar en el análisis *fenomenológico* que hace Aristóteles de las diferentes virtudes, nos interesa centrarnos en el elemento *razón* de esta definición. Entramos, así, en la descripción de las virtudes de la razón que Aristóteles propone en el libro VI. Allí distingue cinco tipos de conocimiento, cinco tipos de estados del alma gracias a los cuales alcanzamos la verdad. Su estatus es el de disposiciones para alcanzar la verdad; son actividades y, por tanto, virtudes, pero intelectuales. Tenemos así: el arte (*téchne*), la ciencia (*epistéme*), la prudencia (*phrónesis*), la sabiduría (*sophía*) y la intelección (*nous*) (Montoya y Conill, 1985: 29). Mientras que la sabiduría es la más elevada respecto al conocimiento teórico, la prudencia lo es respecto a la acción y a los objetos de la deliberación. Su función es saber dirigir correctamente la vida del ser humano, es decir, «es disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre» (*Ética a Nicómaco*, VI, 5: 1140*b*).

La sabiduría práctica o prudencia es la que nos enseña a deliberar correctamente acerca de los verdaderos fines del ser humano, en el sentido en que señala los medios idóneos para alcanzar los fines verdaderos (Reale, 1985: 104). Es, por tanto, una mezcla de virtud dianoética y ética: nos desvela el verdadero bien del ser humano, pero solo en cuanto es a la vez una virtud ética, relacionada con el placer y el dolor. Tiene que tener el *gusto por el bien*, esto es, tiene que tener claro cuál es la verdadera felicidad. Como dice Moureau, Aristóteles no reconoce la autonomía del juicio práctico, pues los fines no son objeto de conocimiento ni de deliberación. Los fines se quieren o no se quieren (1972: 206).

Pero la finalidad no es la virtud, ya que esta es una disposición. Si así fuera, dice Aristóteles, «podría darse también en quién se pasara la vida durmiendo» (*Ética a Nicómaco*, X, 6: 1176*b*). No es la virtud, sino el ejercicio de la virtud, la actividad razonable. Pero hay diferentes grados en esta actividad. La más alta función del hombre es la vida teorética, la búsqueda de la verdad. Si la virtud más alta del alma racional, humana, es la sabiduría, el ejercicio de esa virtud, la vida contemplativa,

constituye la verdadera felicidad. Varias razones pueden complementar esta afirmación: se refiere a objetos eternos e inmutables, podemos llevarla a cabo continuamente, aporta el mayor placer y no depende de nada ni de nadie. La virtud no es el fin, sino el camino que nos conduce a esta vida.

Ahora bien, Aristóteles reconoce que esta vida es propia de dioses y, por tanto, condición casi sobrehumana. La vida feliz es un ideal pocas veces alcanzado. Sin embargo, el ser humano tiene que alcanzar la felicidad teniendo en cuenta las virtudes morales. Se alcanza así lo que podemos denominar la *felicidad humana* referida a la vida práctica, cuya virtud principal es la política. Esta conclusión podría parecer decepcionante si no fuera porque detrás existe todo un esfuerzo intelectual centrado en explicar cuál puede ser el papel de la razón en la conducta humana, cuál puede ser, en definitiva, la relación entre teoría y praxis. Aunque, como veremos a continuación, siempre dentro del marco de la polis.

5.4. Ética y forma de vida

Como hemos visto, el bien se define desde el principio en función de la meta, el propósito o el fin al que se dirigen nuestras acciones. Estamos, por tanto, ante una *ética teleológica*. Para Aristóteles, la ética consiste en hacer ciertas acciones no porque nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque nos conducen a un determinado fin. Afirmar que algo es bueno es afirmar que ese algo es objeto de una aspiración o de un esfuerzo (MacIntyre, 1994: 69).

Para Aristóteles, la ciencia suprema es, sin ninguna duda, la *política*, de la que forma parte la ética (*Ética a Nicómaco*, I, 1: 1094*b*). Por ello, habla siempre del «estudio del carácter» o «de nuestras discusiones sobre el carácter» o de ciencia de la ética (Ross, 1981: 268). La ética se ocupa del bien supremo en el caso del hombre individual, mientras que la política se refiere a la virtud del Estado, que evidentemente depende de la virtud de los ciudadanos. Ambas disciplinas parecen confundirse. Pero, no es así. El objeto de la ética consiste en la determinación del bien supremo, como fin al que tienden todas nuestras acciones, mientras que la política va dirigida al bien común. Obviamente, esta última es *más importante que la primera*. Aristóteles da dos razones para esta supremacía. La primera afirma lo siguiente:

> Aunque el bien del individuo y la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades (*Ética a Nicómaco*, I, 1: 1094*b*).

El segundo argumento está mucho más cercano a nosotros, pues indica la condición de posibilidad que constituye el bien común con respecto al bien individual. La felicidad es imposible alcanzarla si no tenemos unas condiciones sociales apropiadas. Estas condiciones no son otras que las leyes. La ética nos enseña cuál es el bien supremo y, con ello, la forma y el estilo de vida necesarios para alcanzar la felicidad. La política, la forma particular de constitución y el conjunto necesario

de instituciones para hacer posible esa forma de vida. La ética conserva, frente a la política, su propia especificidad, aunque comparte el objeto de reflexión (Moureau, 1972: 219). La justicia será «el gozne en el que encaja tanto el aspecto de perfección individual como el de utilidad social de la vida moral» (Montoya y Conill, 1985: 148). Veamos brevemente cuál es el método de esta disciplina ética.

Debemos hacer hincapié, en primer lugar, en que la ética es una ciencia práctica o saber práctico y que se ocupa, por tanto, de *cosas que pueden ser de otra manera*. Además, a diferencia del saber teórico, aquí el saber no se busca por sí mismo, sino en vistas de la praxis. En definitiva, no podemos hablar aquí de *necesidad* y *universalidad*, solo posibles en las cosas que *no pueden ser de otra forma*. Aquí el método no puede ser el demostrativo como en las matemáticas.

Por eso, nos dice Aristóteles que en la ética nos tenemos que conformar con «mostrar la verdad de un modo tosco», pues «no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos» y es «propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto». Cualquier razonamiento deductivo parte de los primeros principios o axiomas y extrae consecuencias, mientras que el razonamiento ético parte de la experiencia para intentar llegar a principios. No se puede partir de principios a priori. Esto se ve claramente cuando Aristóteles exige que el teórico moral «haya sido bien conducido por las costumbres» (*Ética a Nicómaco*, I, 4: 1095*b*).

De esto se sigue que el método en materias morales no es rigurosamente científico, sería más bien *dialéctico*: consistiría en inferir la verdad del cotejo de opiniones, depurándolas, superando las contradicciones. Tal dialéctica es necesariamente empírica: no hay que rechazar el mundo sensible sino partir de él (Moureau, 1972: 196).

Pieper destaca la dimensión *analógica* del método empleado por Aristóteles para la búsqueda del justo medio, pero coincide en que aquí no cuentan determinaciones abstractas y aprióricas. El valor moral de la *phrónesis* consiste, como hemos visto, en permitir una valoración correcta de las situaciones, por ejemplo, qué es una acción valiente en una situación dada (Pieper, 1991: 172). El método se utiliza siempre que se trata de relacionar normas y valores objetivamente correctos con una situación singular y concreta, a fin de establecer qué actuación sería moralmente correcta, para lo cual se apoya en la comparabilidad de situaciones análogas.

Todo ello nos indica que el concepto de saber moral que maneja Aristóteles tiene que ver con aquello que debe ser conocido de modo inmediato en la situación particular (Tugendhat, 1988: 46). La importancia del *phronimos* como punto de referencia (Montoya, 1983: 252) y la insistencia en la necesidad de una correcta educación y, en consecuencia, del conocimiento de las buenas costumbres, nos muestra que la ética aristotélica presupone una *forma de vida* y que solo como miembros suyos podremos saber lo que es adecuado a cada situación. La diferencia con la situación actual es clara si recordamos el papel de la prudencia o sabiduría práctica:

> La creencia en un orden del mundo, y la de que el orden de la ciudad refleja fundamentalmente ese orden cósmico, justifica el que nuestro deseo deba limitarse a aquellas excelencias humanas que sean compatibles con ese orden y que, por tanto, incorporen en sí mismas aquellas limitaciones del egoísmo que para nosotros resultan difíciles de justificar. Pero justamente esa (desde nuestro punto de vista) falta de racionalidad permite a Aristóteles concebir a la ética como tarea positiva de armonización de las posibilidades humanas, y no –como es el sino de nuestro pensamiento ético– como una tarea negativa de justificar las limitaciones de nuestra libertad (Montoya y Conill, 1985: 143).

Precisamente el no disponer de ninguna forma de vida de la que podamos decir que es válida para todos es lo que ha llevado a la radicalización en la fundamentación y, por tanto, a la abstracción del hecho moral de cualquier forma de vida que caracterizará a la ética de la modernidad.

Esto no significa que, para aquellos que defiendan una posición universalista, la ética aristotélica no tenga valor alguno, como muestra la recuperación de su pensamiento que está realizando en nuestros días la filosofía moral contemporánea, por ejemplo en la obra de Nussbaum (1995 y 1996) o Camps (1993 y 1995). Al contrario, la cuestión de la aplicación de los principios éticos fundamentados requiere una vuelta a Aristóteles, una nueva consideración de la *phrónesis*, si no se quiere caer en un formalismo inútil y sin sentido.

Bibliografía

Allan, D. J. (1962): *Aristote, le Philosophe*, París: Nauwelaerst.

Aubenque, P. (1978): «Aristóteles y el Liceo», en *Historia de la Filosofía*, Madrid: Siglo XXI.

Brun, J. (1992), *Aristóteles y el Liceo*, Barcelona: Paidós.

Camps, V. (1993): *Virtudes públicas*, Madrid: Austral.

— (1995): *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza.

Gauthier, R. A. (1973): *La morale d'Aristote*, París: puf.

Gómez Pin, V. (1984): *El orden aristotélico*, Barcelona: Ariel.

Heller, A. (1983): *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona: Península.

Höffe, O. (1979): *Ethik und politik*, Fráncfort: Suhrkamp.

Lledó, E. (1988): «Aristóteles y la ética de la polis», en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. i, Barcelona: Crítica, pp. 136-207.

MacIntyre (1994): *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.

Montoya, J. (1983): «Debilidad moral y silogismo práctico», *Revista de filosofía*, pp. 238-255.

Montoya J. y J. Conill (1985): *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid: Cincel.

Nussbaum, M. C. (1995): *La fragilidad del bien fortuna y la ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid: Visor.

— (1996): «Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico», en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), *La calidad de vida*, México: fce.

Reale, G. (1985): *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder.

Ross, W. D. (1981): *Aristóteles*, Buenos Aires: Charcas.

Thiebaut, C. (1988): *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor.

TEMA 6

El orden teólogico

Introducción

En algunos momentos de la historia de la filosofía, se ha considerado la filosofía cristiana y medieval como algo «indigno de un estudio serio», como demasiado ligada a la teología para que pueda merecer el nombre de filosofía (Copleston, 1982:14). Pero, en el vasto periodo de tiempo que va desde los primeros cristianos hasta el siglo XV, encontramos aportaciones tan interesantes que, sin ellos, por así decirlo, sería imposible entender nuestra forma de pensar actual.

En lo que respecta al ámbito moral que nos ocupa, encontramos, sin embargo, una gran dificultad. Lo que podemos entender por *moralidad cristiana* es, según MacIntyre, «algo tan esquivo como una quimera» (1994: 113). Por ello, es conveniente buscar la unidad del pensamiento cristiano y medieval en una serie de temas que poseen un sello característico que, y este es para la perspectiva que se mantiene esta obra su carácter principal, han llegado a formar parte de nuestra cultura occidental. Conceptos como conciencia, responsabilidad, libertad, igualdad e historia, entre otros, adquieren durante este periodo un sentido peculiar y propio que, lejos de perderse una vez finalizado el marco teológico, adquirirán en la modernidad primacía social y política (Gilson, 1981: 21).

En este tema nos ocuparemos de estas ideas en varios pensadores y teorías, los cuales comparten siempre el punto de partida de que el concepto *bueno* debe ser interpretado en función de un Dios sobrenatural.

6.1. El cristianismo

La rápida transformación del orden social hace que los hombres piensen que la finalidad de la vida y, en general, el sentido de nuestras acciones no dependen de las formas de comunidad humana, sino de algún modo de salvación individual exterior a ellas. Desde este punto de vista, el concepto de Dios y las reglas derivadas de la religión cristiana (Nuevo Testamento) permitirían de nuevo la conexión entre virtud y felicidad. En palabras de MacIntyre (1991: 116):

> En una sociedad en que la enfermedad, la escasez y la muerte a una temprana edad se encuentran entre los componentes corrientes de la vida humana, la creencia en el poder divino de hacer coincidir la felicidad con la virtud, por lo menos en otro mundo, si no en este, mantiene abierta la cuestión del sentido de la reglas morales.

Tenemos que tener en cuenta, en primer lugar, que el cristianismo no es ningún sistema moral sino una religión, «que bebió en muchos pozos: en el judaísmo, en el helenismo y en muy diversas religiones circundantes» (Fraijó, 2000: 19). Y que, como tal religión, incluye determinadas actitudes y conductas, esto es, prescribe a su fieles una moral. En el caso del cristianismo, al privilegiar la praxis interhumana, la dimensión moral constituye uno de los ejes de la propia religión (Caffarena, 1988: 284). En lo que sigue nos limitaremos a señalar algunos rasgos propios que podemos encontrar en los primeros testimonios cristianos. Si bien no forman todavía ningún

cuerpo sistemático, encontramos en el Nuevo Testamento el germen de lo que luego constituirán las ideas centrales de la moral cristiana. Veamos:

- Frente al legalismo y al ritualismo de la tradición judía, una lectura del sermón de la montaña como decálogo de ideales nos ofrece una visión más bien *esencialista*. Lo importante es ahora la sinceridad, la bondad interna de las intenciones. Lo cual nos conducirá al concepto de libertad reflejado en las Cartas Paulinas (*eleuthería)* y que recuperará san Agustín con su «ama y haz lo que quieras».

- La tradición del universalismo judío, reflejado en la regla de que «todo lo que queráis que los hombres os hagan, hacedlo vosotros a ellos», es radicalizada con la doctrina del amor al prójimo. Con lo cual, la relación con la ética kantiana posterior es clara: se reconduce la exigencia moral a un único principio y no se tienen en cuenta para nada las circunstancias y consecuencias. Y, por último, la humanidad es tomada como lo propio, como un «fin en sí mismo» dirá Kant mucho más tarde (Caffarena, 1988: 292). Aunque la distinción entre amor y respeto establece la diferencia básica entre ambas posiciones.

- La importancia del dictamen de la conciencia (*syneídesis*), en el sentido del lugar decisivo del juicio moral propio. La ley divina está escrita en el corazón. Lo cual nos conduce, al igual que los estoicos, a la afirmación de una igualdad básica de todos los hombres en su situación moral.

Es importante destacar la crítica de Nietzsche a estos valores básicos del cristianismo. En ellos ve una transvaloración, una inversión de los valores verdaderos y auténticamente humanos. Libertad, universalismo y conciencia no son sino mecanismos para convertir al ser humano en esclavo, a través del invento del pecado y del sentimiento de culpa. Frente a ello, como veremos, Nietzsche propondrá una moral de la afirmación, aristocrática, cercana al concepto más antiguo de *aristós.*

En general, podemos decir que el cristianismo vendrá a rellenar de contenido concreto el marco universalista establecido por el deontologismo. El lugar del conocimiento de la realidad y de sí mismo que pregonaban los estoicos es ocupado ahora por la revelación divina. El esquema conceptual que ha dado lugar al *derecho natural* sigue siendo el mismo: el orden de la naturaleza como fuente de derechos y deberes. Pero ahora esta imagen del deber normativo ve asegurada su intersubjetividad por la interpretación religiosa. Con ello, el nivel de abstracción alcanzado por los estoicos con su concepto de ley natural se pierde, pues ahora es dependiente de los mandatos y las obligaciones revelados por Dios. Si bien el cristianismo puede ofrecer de nuevo una vía colectiva de salvación (Fraijó, 2000: 38), solo lo puede hacer al precio de que la felicidad a alcanzar ya no es de este *cosmos*.

6.2. La ética teológica

Una línea interpretativa eficaz para poder reunir las éticas de Agustín de Hipona (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274) puede ser su relación con la filosofía griega, pues no olvidemos que estamos ante un intento de explicar *racionalmente* los principios morales derivados de la palabra revelada. Para MacIntyre: «El Dios medieval es siempre un compromiso entre la voz dominadora de Jehová sobre el Sinaí y el dios de los filósofos. ¿Qué filósofos? Platón y Aristóteles» (1994: 118).

Al igual que para los pensadores griegos, para san Agustín el hecho moral por antonomasia es la felicidad. Estamos ante una ética eudaimonista que ve en la felicidad el fin de la vida humana. Pero ahora el bien que nos puede hacer verdaderamente felices se identifica con Dios. La felicidad solo puede alcanzarse en el logro y la posesión del objeto eterno e inmutable que es Dios. El contexto es siempre una fusión de los presupuestos filosóficos y teológicos (Copleston, 1982: 92).

El punto de partida para alcanzar esta felicidad es el ser humano. De influencia platónica, san Agustín no ve en el hombre solo un compuesto de alma y cuerpo, sino que el alma es una sustancia racional completa cuya misión es gobernar el cuerpo con la finalidad de la unión con Dios. En este sentido, adquiere la *dimensión de la interioridad* un lugar central, pues la existencia moral comienza con la voluntad.

La voluntad, por su naturaleza, tiende hacia su creador, pero el ser humano es libre de apartarse de este camino y contrariar así la ley divina; ley que se encuentra inscrita en el *corazón* de todos los hombres y que el entendimiento, ayudado por la gracia, puede llegar a conocer. El mal, bajo la tradición *paulina* prolongada por san Agustín, no es más que la privación de este orden moral, de la que es único responsable el agente humano (Fraijó, 2004: 44-45). Alcanzar la verdad y, con ello, la guía para la acción moral requiere volvernos hacia el interior de nosotros mismos en busca de las leyes morales, reflejo de la ley eterna de Dios. Como veremos, esta idea tendrá una gran influencia en Ockham y Lutero (García Junceda, 1987: 148).

Tanto la vida de los individuos como la vida de las sociedades deben ordenarse en vistas de esta ley eterna. Se produce desde este punto de vista una separación entre los seres humanos que aman a Dios y ponen este amor en primer lugar y aquellos que se prefieren a sí mismos. Tenemos así dos ciudades diferentes: la ciudad de Dios, como principio de idealidad y en la que reina la justicia, el orden y la paz verdadera, y la ciudad de los hombres. Pero lo más importante no es tanto esta distinción platónica entre lo real y lo ideal, sino la relación que san Agustín establece entre ellas. Aquí encontramos una de las aportaciones más importantes de la tradición cristiana y que no es otra que la relación entre libertad e historia. Según Gilson (1981: 355):

> Los antiguos reglaron su moral sobre las exigencias de la vida social humana, considerada como fin último, en tanto que los cristianos sujetan la suya sobre una sociedad más elevada que la que une a los demás hombres: la que las criaturas dotadas de razón pueden formar con su

> creador. Lo que no era nada para los griegos se convierte en el fundamento necesario de la vida cristiana: la república de los hombres bajo Dios.

La idea de que hay un progreso en el orden social y político y que, además, tiene un fin determinado, fuera de cualquier identificación con las instituciones sociales, toma cuerpo con la filosofía de san Agustín. La humanidad es concebida como un todo colectivo único que camina progresivamente hacia un estado de perfección y, esto es lo decisivo, por su propio esfuerzo ayudado por la providencia divina. Se deja en las manos de los seres humanos la posibilidad de un orden ético universal, cuyo desarrollo da sentido a una concepción lineal de la historia, con principio y fin perfectamente delimitados (Álvarez Turienzo, 1988: 367).

Siguiendo ahora pautas aristotélicas, para santo Tomás el ámbito de la moralidad viene definido por el orden racional en los actos de la voluntad (García López, 1985: 174). La voluntad se define a su vez como lo que «procede de un principio intrínseco con conocimiento del bien». Tenemos así actos buenos o malos, según nos acerquen a ese bien supremo y último que es la perfecta felicidad identificada con Dios. El orden de la razón determina la armonía de cualquier fin inmediato con el fin último. Al igual que en Aristóteles, las virtudes, como cualidades o hábitos, establecen el camino para ello.

Ahora bien, ¿cómo sabemos cuándo un acto de nuestra voluntad se ordena correctamente hacia la perfecta felicidad? La regla de medida de los actos humanos es la razón, la razón ordenada según la ley natural que se fundamenta a su vez en la ley eterna, que es la idea que tiene Dios sobre el gobierno del mundo (Álvarez Turienzo, 1988: 396). En definitiva, la pregunta por Dios y la respuesta sobre el hombre se complican. Teología y ética cristiana marchan conjuntamente, siendo la primera quien nos muestra el principio y fin de la vida humana (García Gómez Heras, 1992: 113).

Desde esta concepción de la vida moral, se siguen importantes consecuencias para la vida social y política. La sociedad civil tiene su origen en la inclinación del ser humano a vivir en sociedad, la finalidad de lo cual no es otra que el bien común: aquello que hace posible la vida virtuosa de los ciudadanos. Pero, de nuevo, la concepción teológica de este esquema nos separa de la tradición griega. La diferenciación por parte de santo Tomás entre ley eterna, ley natural, ley divina positiva (revelada) y ley humana positiva le permite presentar un criterio de corrección política: el gobernante no tiene derecho a promulgar leyes que vayan contra la ley natural, expresión de la ley divina. Si este fuera el caso, sería lícito obedecerlas, pues debemos obedecer a Dios antes que a los hombres (Copleston, 1982: 405).

Nos encontramos, por tanto, ante una *visión totalizante* de la moral, en el sentido en que esta es la encargada de ordenar toda la existencia humana, toda la vida social y, por ende, todas las normas que la regulan. El derecho, por ejemplo, debe respetar la moral y, en concreto, la virtud de la justicia que ordena las relaciones intersubjetivas bajo la exigencia de dar a cada uno lo suyo. El derecho natural es la parte de la ley natural (ética) encargada de definir los criterios de moralidad (López Calera, 1987: 199).

6.3. Libertad y voluntad

Para san Agustín y santo Tomás, aunque anclados en tradiciones distintas, aquello por lo cual una acción se convierte en libre depende del conocimiento racional que le precede. Para ellos, la voluntad, tomada como simple apetencia, carece de sentido, no es ni voluntad (Gilson, 1981: 285). En especial, para santo Tomás, la razón se encuentra en la raíz de la voluntad y, lógicamente, en ella se expresa, si es correcta, la ley divina. Sin embargo, esta especie de *intelectualismo* será discutido posteriormente, sobre todo por las consecuencias extremadamente racionalistas a las que podían conducir, con el consecuente peligro para la teología. La física aristotélica, por así decirlo, podía dejar sin razones a la ética y a la religión (Álvarez Turienzo, 1988: 445). No obstante, la reacción provocada en autores como Escoto (1265-1308) y Ockham (1214-1294) será al mismo tiempo el preámbulo para el protestantismo y, en general, para la concepción moderna del sujeto y la libertad, que Descartes será el primero en recoger.

Para el cristianismo, la libertad adquiere una importancia que no tenía para el mundo griego y romano. Aristóteles, por ejemplo, no la utiliza expresamente para explicar la estructura de la acción racional. Ello lleva a Gilson a decir que «la libertad aristotélica es más un concepto social y político. Es independencia, es decir, el ideal de los demócratas» (1981: 288). Para los pensadores cristianos, el concepto pasa a primer plano, pues sin él no se entiende la *responsabilidad moral*. La libertad, *liberum arbitrium*, pertenece al hombre por el hecho de ser razonable y se expresa por el poder que tiene de elegir; poder que alcanza incluso a la negación de la ley divina.

A diferencia de santo Tomás, la explicación de la libertad que nos ofrece Escoto no hace hincapié en el libre uso de la razón, sino en la *espontaneidad del querer*. La razón está del lado del conocimiento y, por tanto, de la necesidad, de la causalidad. Afirmar la libertad supone entonces dirigirnos al polo de la voluntad. Ello no implica ningún voluntarismo, a juicio de Copleston. Indica únicamente que nunca la razón puede ser la causa total del acto libre. Lo que hace Escoto es *desconectar*, por así decirlo, razón y voluntad. La voluntad necesita del entendimiento para conocer la verdad, pero es la voluntad la que ordena hacer lo que la razón muestra. La importancia de combatir las posiciones fuertemente racionalistas no es otra que el peligro de confundir el pecado con la irracionalidad (Copleston, 1981: 523).

Las repercusiones para el ámbito social y político son importantes. El hombre no es por esencia ningún *animal político*, pues solo un acto de voluntad puede explicar el hecho de la sociedad. Vistas las condiciones en que se encuentra, el hombre *elige* vivir en sociedad, pero podría elegir otro tipo de vida. No podemos dejar de ver en estas ideas una anticipación de lo que será el *contractualismo*: la autoridad política se apoya únicamente en el libre consentimiento.

La novedad de la posición ética de Ockham va unida a la aplicación sistemática de los dos principios que rigen su filosofía: el de la *economía de pensamiento*, que afectará sobre todo a la física, y el del *absolutismo de la voluntad*, que afectará a

la ética y a la política. Aquí, de nuevo, la crítica al intelectualismo racionalista se hace en nombre de la teología y, para preservar la revelación, se ponen límites a la razón en beneficio de la fe. El Dios de la fe se define como infinita potencia, por encima de las ideas y fuera del alcance del discurso racional.

En el ámbito moral, estas tesis implican la importancia decisiva de la voluntad frente a los juicios del entendimiento. Pero, con ello, aparece un problema: ¿cómo impedir que la voluntad no sea una pura indeterminación errática? ¿Cómo darle criterios de rectitud? La respuesta de Ockham radica en la tesis de la omnipotencia divina: la moral debe discurrir según el orden impuesto a la creación por la voluntad divina. El hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer. No hay ningún criterio posterior, pues los actos no son buenos o malos por sí mismos, sino en relación a lo mandado o prohibido por Dios. Lo mandado no se manda por ser bueno, sino al revés (MacIntyre, 1994: 120). De lo contrario, Dios se vería obligado a imponer un determinado orden, lo cual va en contra de la noción de Dios.

Todo ello no nos lleva a pensar, como hace Copleston, que estamos ante una ética autoritaria, sino ante una *ética deontológica*. Lo decisivo de la acción es el asentimiento voluntario ante la ley divina, y ello es algo propio del interior de cada sujeto. Para que un acto esté conforme con la recta razón, es necesario que la intención coincida con ella. El hombre está obligado a hacer lo que le dicta su conciencia.

Esta posición ética presenta un aspecto decisivo para el posterior desarrollo político-social y que tiene que ver con esta concepción del sujeto. Si solo existen individuos reales y si la cuestión moral es cosa del interior de cada uno, la consecuencia directa es la separación entre moral y política. La política es un campo independiente guiado por reglas independientes. El orden político es un orden convencional, consensuado, dirigido a potenciar los derechos que cada sujeto posee. Por ello, la autoridad solo cabe en el pueblo y es él, por consenso, el que acuerda canalizarla mediante las leyes y las costumbres.

6.4. La ética protestante

Las tesis de Lutero pueden interpretarse como una radicalización de estas posiciones de Ockham. La importancia de Lutero para la historia de la teoría moral radica en que en su doctrina se produce, por primera vez, *la defensa de los derechos absolutos de la autoridad secular* (MacIntyre, 1994: 127). Sin embargo, esta afirmación debe ser matizada por cuanto el marco de la fe sigue siendo el contexto general en el que se mueve Lutero. En palabras de Aranguren (1988: 491):

> La modernidad, madura ya, de la ilustración, tomando pie, precisamente en esta negación de todo valor religioso al esfuerzo moral del hombre, pudo alumbrar y alumbró una *moral* y *una filosofía moral autónomas*, independientes de la religión. La modernidad primera, la de Lutero, todavía con un pie en la Edad Media, saliendo y sin acabar de salir de ella, se declaró autónoma del magisterio de la iglesia y la tradición por el «libre examen» de la Biblia como Palabra de Dios, pero *heterónoma* en cuanto que subordinada a ella, sometida a la fe (justificación por la fe).

El examen interior y la fe son los dos pilares de esta nueva concepción ética. Nueva en el sentido en que profundiza en el *individualismo religioso* que ya había establecido Ockham, es decir, en la posición de que el creyente no necesita intermediarios, es responsable de su propio destino espiritual y, por lo tanto, es libre de establecer su propia relación con Dios (Lukes, 1975: 119).

Pero, a diferencia de Ockham, nos encontramos ahora con una fuerte concepción del pecado. Nuestros deseos son totalmente corruptos y contrarios, por definición, a los mandatos de Dios. Aunque conserva la importancia de la intención, el hecho moral se reduce ahora, por decirlo con Aranguren, a una *justicia distributiva*: solo mediante la observancia de las reglas nos cabe esperar el perdón. Pero en ello no podemos tener una confianza racional, sino solo una fe, una esperanza. La moral desaparece bajo esta *pecaminosidad radical*. Cuando vuelva a recuperarse, por ejemplo, en el calvinismo, ya será una moral secularizada.

Sobra decir la importancia de estos planteamientos en autores posteriores como Kant y Kierkegaard. En el caso de Kant, vemos aquí ya anunciados la ruptura total entre los deseos y la razón, la moral separada de la religión, la importancia de la buena voluntad, por subrayar algunas influencias, que hacen que Aranguren no dude en calificar a la teoría kantiana como una «secularización del luteranismo».

Calvino, al igual que Lutero, cree que la justificación tiene lugar por la fe. Pero la orientación práctica de su ética establece una clara distinción. Para Calvino, los asuntos terrenos son importantes, son lo más importante porque muestran el haber sido elegidos por Dios. Por ello reclama el aprovechamiento sistemático de todas las acciones que puedan contribuir al progreso y la prosperidad de la comunidad cristiana y les otorga carácter moral (Troeltsch, 1951: 49). Las relaciones entre esta posición y el capitalismo están claras desde la obra de Weber y a lo largo de las siguientes páginas tendremos ocasión de volver sobre ellas.

No es difícil ver en estas ideas los primeros pasos en la definición de lo privado, de la intimidad, como esfera de pensamiento y acción que se pretende liberar de toda interferencia pública. Este individualismo será una de las ideas rectoras de toda la modernidad y una de las bases del concepto moderno de libertad.

Bibiografía

Álvarez Turienzo, S. (1988): «La Edad Media», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. i, Barcelona: Crítica, pp. 345-489.

Aranguren, J. L. L. (1954): *El protestantismo y la moral*, Madrid: Sapientia.

— (1988): «La ética protestante», en V. Camps (ed.)*, Historia de la ética*, vol. i, Barcelona: Crítica, pp. 490-506.

Copleston, F. (1982): *Historia de la filosofía*, vols. i y ii, Barcelona: Ariel.

Dempf, A. (1958): *Ética de la Edad Media*, Madrid: Gredos.

Fraijó, M. (2000): *El cristianismo. Una aproximación*, Madrid: Trotta.

— (2004): *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid: Trotta.

García Junceda, J. A. (1987): *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid: Cincel.
Gilson, E. (1981): *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp.
— (1985): *La filosofía de la Edad Media*, Madrid: Gredos.
Gómez Caffarena, J. (1988): «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. i, Barcelona: Crítica, pp. 282-344.
García Goméz-Heras, J. M. (1992): «Ética y tradición escolástica», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, pp. 105-130.
Jolivet, J. (1980): «La filosofía medieval en occidente», en *Historia de la filosofía*, vol. 4, Madrid: Siglo XXI.
López Calera, N. M. (1987): *Introducción al estudio del derecho*, Granada.
MacIntyre, A. (1994): *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.
Nietzsche, F. (1972): *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
Troeltsch, E. (1951): *El protestantismo y el mundo moderno*, México: fce.

TEMA 7

El paradigma del sujeto

Introducción

En los primeros temas ha quedado ya establecida la relación entre la ética antigua y la ética moderna. Solo cabe recordar cómo en esta última se da un estrechamiento del campo de estudio, ahora con una mirada en lo social, una autonomía propia de lo moral y una preocupación por la fundamentación (Montoya, 1989: 37). La idea básica que se esconde tras este cambio queda bien explicitada en el siguiente texto de MacIntyre (1994: 129):

> En los periodos en que el orden social es relativamente estable, todas las cuestiones morales pueden plantearse dentro del contexto de las normas compartidas por la comunidad; en los periodos de inestabilidad, en cambio, las normas mismas son cuestionadas y sometidas a prueba ante los criterios representados por las necesidades humanas.

Una concepción del mundo se derrumba cuando es incapaz de explicar los hechos fundamentales tanto de la naturaleza que rodea al hombre, como de sí mismo y de la sociedad. Fenómenos, en cuya descripción ahora no podemos entrar, como la aparición de la ciencia moderna, el descubrimiento de nuevos mundos y, con ello, de cosmovisiones radicalmente diferentes, los cismas de la Iglesia y la Reforma protestante y el incremento progresivo de la racionalidad técnico-instrumental que acompaña al capitalismo y que adopta funciones de integración social provocan la *ruptura del marco teológico.*

Las consecuencias de esta ruptura pueden verse claramente por oposición a los supuestos básicos del tema anterior: el individuo es la última unidad social; la legitimación del poder, la última preocupación; Dios, un factor cada vez más irrelevante en las explicaciones (MacIntyre, 1994: 130). Estas van a ser las coordenadas en las que se mueve el presente tema. Se trata, en definitiva, de presentar el comienzo, el desarrollo y el fin de un paradigma decisivo para la construcción del sentido actual de la moral y de la política. Rota la confianza en los contextos aseguradores de sentido, la intersubjetividad se busca ahora en aquello que todos los seres comparten: en su individualidad, entendida bien sea desde los mandatos de la razón o como expresión de los sentimientos. Esta confianza, sin embargo, a duras penas puede atravesar el umbral del siglo XX, pues requiere que haga frente a las paradojas que plantea (Camps, 1999).

La posibilidad de un análisis directo de algunos textos y la importancia paradigmática de la teoría ética de Kant aconsejan, al igual que hemos hecho con Aristóteles, dedicar un tema aparte en esta descripción de la relación entre moral e historia.

7.1. El camino de la razón

Es algo comúnmente aceptado que, con el *Discurso del método*, Descartes culmina el periodo de preparación del mundo moderno. De hecho, se suele utilizar su fecha de publicación, 1637, como la fecha del comienzo de la filosofía estrictamente moderna (Frondizi, 1985: 11). Hasta ahora, el silogismo había funcionado como

esquema básico de razonamiento teórico y práctico, pero ¿de qué sirve el razonamiento silogístico si no tenemos verdades generales y, por lo tanto, no hay premisa mayor? El punto de partida de Descartes consiste en afirmar que ni la autoridad, ni la experiencia pueden ofrecernos un criterio válido, un criterio firme y estable, de verdad. La duda metódica nos confirma que la única posibilidad de asegurar un conocimiento intersubjetivamente válido es, en primer lugar, afirmar la razón como criterio fundamental de verdad y fuente principal de todo conocimiento y, en segundo lugar, afirmar la conciencia como realidad primera y punto de partida obligado de todo filosofar (Frondizi, 1985: 51).

Lo mismo ocurre en la vertiente práctica. La pregunta por la fundamentación de las normas morales no puede responderse desde la autoridad o la experiencia. De la razón se espera que pueda constituirse en la fuente básica de las distinciones morales y, con ello, en un criterio para la acción moral. La razón, y no la contingencia y arbitrariedad de los sentidos, puede ser la luz para el desarrollo de los poderes humanos y, por ende, un motivo fundamental para la acción.

Descartes nunca llegó a elaborar una teoría moral. Sin embargo, en la tercera parte del *Discurso...*, presenta una propuesta moral de acuerdo con el proceso de la duda, propuesta que denomina «par provision», en el sentido de base evidentemente válida que debe ser completada (Gómez Pin, 1979: 108). La primera de esta reglas tiene que ver con el esfuerzo para conocer el bien, y esto significa llegar a distinguir el bien con toda claridad. Si no podemos llegar a alcanzar ese dato de la conciencia, por influjo de las pasiones, es mejor obedecer las leyes y las costumbres de cada país. La segunda es tener una resolución firme y constante a la hora de realizar los dictados de la razón, sin desviarse hacia las pasiones y los apetitos. La virtud no es más que la firmeza en la resolución. Y, por último, acostumbrarse a desear solo aquello que esté a nuestro alcance, dentro de nuestras posibilidades (Copleston, 1984: 141).

Si bien Descartes nunca llegó a elaborar una teoría de la moral, Spinoza hizo de ella el centro de su reflexión filosófica. De hecho, su obra más cuidada se titula *Ética demostrada según el orden geométrico*. Pero Spinoza, aún llevando al extremo la posición racionalista, no presenta ninguna *ética autónoma*, esto es, separada de presupuestos metafísicos, físicos o psicológicos. Al contrario, las consideraciones acerca de la conducta humana solo son comprensibles desde los elementos básicos de la naturaleza humana y esta desde el orden natural (divino) del que forma parte. No obstante, como a continuación veremos, *heterónoma* no es sinónimo de *minusvaloración* (Vidal Peña, 1992: 112).

Un paso previo esencial para entender los principales elementos de la ética espinosiana es la teoría del *conatos* o esfuerzo. Toda cosa individual se esfuerza en permanecer en su propio ser, y este esfuerzo es lo que determina su esencia, su existir, lo que la individualiza y la distingue de las demás (Rabade, 1987: 218). En el hombre, este *conatos* es llamado *deseo*. Si la acción tiende al perfeccionamiento y la conservación del propio ser, produce placer; de lo contrario, dolor. Desde aquí se ofrece una explicación *naturalista* de la actividad emocional que, mucho tiempo

después, retomará Freud. El bien es identificado con el placer, de forma que no deseamos una cosa por ser buena, dice Spinoza, sino que es buena porque la deseamos. Se produce así una crítica *vitalista* a la conciencia, pues bien y mal no son ya conceptos morales, sino *hechos* propios de la naturaleza humana (Deleuze, 1984: 27). Ahora bien, ¿cómo relacionar esta posición naturalista, determinista, con la idea de libertad, aparentemente necesaria para toda ética?

La ética de Spinoza es una ética *intelectualista* o *radicalmente racional*. La conducta ética debe dirigirse por la razón. Pero esta razón no tiene nada que ver con un alma separable y superior al cuerpo, sino con una tendencia del ser causalmente explicable y cognoscible. La virtud no tiene nada que ver con la búsqueda de un equilibrio, de un término medio, sino con el ajustamiento a la dirección de la razón. La conducta moral consiste en ajustarse al orden que nuestra inteligencia ha descubierto y la *felicidad* solo vendrá de asumir la necesidad de que estamos integrados en ese orden. Lo propio de la razón es conocer las cosas como necesarias y no como contingentes. La libertad es ajuste del propio ser. Parece que toda la ética de Spinoza esté dirigida a romper el vínculo entre libertad y voluntad y, con ello, a reducir la alta carga de responsabilidad que este vínculo conlleva (Deleuze, 1984: 109). Las similitudes con el eudaimonismo de los estoicos son evidentes.

La aplicación política de estas ideas no puede dejar de sorprendernos. Al igual que Hobbes, el punto de arranque no es el *individualismo*, en este caso derivado del principio de que el ser humano debe procurar, ante todo, su propia conservación y seguridad. El derecho natural se refiere para Spinoza al derecho que cada uno tiene de conservar su ser y no tiene más límites que los de su propio poder. Sin embargo, la formación de la sociedad política no deriva, como en Hobbes, únicamente del temor, sino del interés personal racional. Esto hace que su argumentación no derive en una monarquía más o menos autoritaria sino en una democracia, como la mejor forma de conseguir un equilibrio entre las diferentes fuerzas de autoafirmación (Hampshire, 1987: 128).

7.2. La naturaleza humana

En opinión de Habermas, Hobbes se separó consecuentemente de la tradición clásica mucho tiempo antes de que sucumbiera completamente. En lo que respecta a la ética y a la política, podemos explicitar esta separación en tres aspectos básicos. En primer lugar, la moralidad se desprende de la legalidad, la ética se desprende de la política y se convierte en algo propio del individuo. En segundo lugar, la doctrina clásica de la política se refería a la praxis; en Hobbes se entiende solo como una *técnica*, aunque de ella se espera el progreso humano. En tercer lugar, Aristóteles había diferenciado el método de la ética y la política de la ciencia como tal, pues versaban sobre cosas que pueden ser de otra forma. Hobbes busca ahora la ciencia de la política siguiendo el esquema de las nuevas ciencias de la naturaleza (Habermas, 1988: 49).

La consideración es la misma para las virtudes morales que para los deberes ciudadanos. Se trata, en ambos casos, de cumplir las dos exigencias básicas de la naturaleza humana: la exigencia de los *deseos naturales*, por mor de la cual cada uno reclama para sí el uso de las cosas comunes, y la exigencia de la *razón natural*, por mor de la cual cada uno busca evitar la muerte violenta. En el nivel político, estas premisas nos llevarán a considerar a Hobbes como el *fundador del liberalismo* (Habermas, 1988: 73). Veamos las consecuencias en el terreno ético.

A juicio de Hobbes, las pasiones son los movimientos que nos impulsan a actuar: apetito, aversión, amor, odio, alegría, etc. Las pasiones, a su vez, están relacionadas con la sensación o la imaginación. La concepción de algo bueno o malo es siempre el comienzo del impulso, de forma que el bien es lo apetecible o deseable, mientras que el mal es todo aquello objeto de aversión. Estamos, por tanto, ante una *psicología de corte determinista* (Rodríguez Feo, 1992: 94).

La acción voluntaria es una acción que un ser humano o animal pueden hincar por un acto de voluntad. Pero la voluntad solo es el paso final en un proceso de deliberación, cuyo inicio son los deseos, dados e inmutables. La razón no puede controlar este paso inicial, lo único que puede es realizar un cálculo prudencial. No hay ninguna posibilidad de criticar estos deseos y de transformarlos racionalmente. Por decirlo con Goldsmith, Hobbes ha depuesto a la razón de su soberanía tradicional (1988: 81).

La felicidad se entiende ahora como el continuo éxito en obtener lo que el hombre desea. Pero, evidentemente, lo que el ser humano desea suele entrar en conflicto con los deseos de otros, por ello la inclinación general es siempre la búsqueda de cada vez más poder sobre los demás. Si partimos de este *egoísmo moral*, del hombre como maximizador de sus propios intereses, es evidente que el primer principio de convivencia es reconocer un poder superior que sea capaz de reprimir ciertos deseos e intereses. La propia racionalidad instrumental es la que aconseja «el reconocimiento un poder capaz de intimidarles a todos» (Macpherson, 1979: 69).

La obligación moral y la obligación política se confunden. La ética se identifica con el derecho natural, esto es, el derecho que tiene cualquier hombre a utilizar libremente su poder para conservar su vida y sus intereses. La ley natural, por tanto, viene constituida por todos los preceptos encargados de preservar la naturaleza de cada ser humano. El derecho natural ya no deriva de la idea de Dios, sino del principio de conservación de la materia, principio básico de la física de Galileo.

De una u otra forma, las posiciones racionalistas han considerado la moralidad de las acciones humanas en virtud de la razón, quedando las pasiones como elementos que tienden a alterar la racionalidad de las acciones y que, consecuentemente, deben ser negados o sometidos a la razón. La filosofía moral de Hume puede considerarse como un gran esfuerzo por romper esta concepción, mostrando cómo las pasiones constituyen un elemento positivo dentro de las acciones. Hasta el extremo de que, según la famosa frase de Hume en el libro II del *Tratado de la naturaleza humana*: «La razón es, y solo debe ser, la esclava de las pasiones y nunca puede

pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas». Lo que Hume pretende con esta frase no es defender una posición irracionalista en ética, sino presentar una articulación convincente entre razón y pasión de acuerdo con su concepto de naturaleza humana.

Para Hume la razón no es más que la facultad de comparar ideas o de establecer cuestiones de hecho e inferir sobre ellas. No es, por lo tanto, ninguna facultad de tipo práctico, es decir, determinante de la conducta. Ello nos permite hablar de un *giro humano* en ética, pues son las pasiones *apacibles* y no la razón la que dirige la conducta. La razón solo se ocupa de la coherencia lógica de las pasiones (Tasset, 2004: 36). La conveniencia racional de algo no es motivo suficiente para perseguirlo; debemos, además, tener un deseo que nos predisponga hacia ello. La razón siempre afecta *después* del impulso directo de una pasión. La moralidad, dirá Hume, pertenece más bien a la esfera del sentimiento que a la del juicio. Bien y mal no son características de los actos, sino expresión de lo que sentimos. No forman parte de la «naturaleza de las cosas», sino de nuestra propia naturaleza (Acton, 1978: 269).

La explicación que ofrece MacIntyre del famoso pasaje de Hume donde establece la diferencia entre afirmaciones fácticas (es) y morales (debe) es interesante para esta aclaración de la relación entre razones y pasiones. Normalmente, se ha interpretado este pasaje en el sentido de que de ningún conjunto de premisas fácticas puede deducirse una conjunción moral. Pero Hume realiza este paso múltiples veces en sus trabajos, más aún apoyándose en un concepto psicológico de naturaleza humana. Más bien se puede entender que mientras antes *debe* estaba apoyado en razones, ahora tenemos un «debe que ya no puede remitirse a ellas y que, cuando preguntamos «¿por qué debe?», tenemos que hacer referencia a las experiencias y, en último lugar, a los sentimientos. Y estos ya no pueden criticarse (MacIntyre, 1994: 170).

Para explicar en qué consiste este sentimiento moral, Hume recurre a dos pilares: la utilidad y la simpatía. No nos vemos motivados a actuar porque la situación sea tal o cual, sino por las perspectivas de placer y dolor. La simpatía, por su parte, es una especie de tendencia general a compartir las emociones y las tendencias de los otros. También Adam Smith responde al llamado *moral sense*, pues cree que la simpatía es el único fundamento de la moral, pero disiente de Hume respecto de la utilidad. Esta distinta concepción radica en que Smith introduce la figura del espectador imparcial de nuestras acciones y, con ello, proporciona una norma para justificarlas. El criterio de moralidad no será tanto la utilidad, como el que sean aprobadas desde esa norma (MacIntyre, 1994: 172).

En los siglos xvii y xviii encontramos en Inglaterra diversas posiciones que discrepan del naturalismo expuesto por Hobbes y Hume y que pueden resumirse bajo la idea general de que tenemos una conciencia inmediata de los valores morales. Este *intuicionismo* tendría dos direcciones básicas: *a*) como percepción sensible o sentido moral (Shaftesbury, Hutchinson) y *b*) como intuicionismo racional (Cudworth, Clarke, Price, etc.).

De una u otra forma, todas estas teorías tienen el mérito de contrarrestar las excesivas expectativas puestas en el razonamiento moral. Sin embargo, remitirse psicológicamente a la naturaleza humana o hablar de facultades morales especiales se enfrenta al grave problema de la *intersubjetividad*, al hecho de que en la construcción del quehacer común es necesario incluir elementos racionales y no solo temores, sentimientos o intuiciones. La naturaleza humana o la intuición ya no son objeto de crítica posterior y, por lo tanto, lo normativo queda pendiente de explicaciones psicológicas y contingentes. Si bien Kant será el primero en conseguir un ámbito autónomo para la moral, tendrá que pagar por ello el precio de dejar fuera de moral lo que ahora constituye su núcleo: los deseos y las necesidades. Como veremos a continuación, Hegel intentará una tercera vía.

7.3. El idealismo alemán

El pensamiento idealista puede presentarse como un intento de superación de los dualismos kantianos y, en general, de las limitaciones impuestas por Kant a la razón. Al igual que Kant, los pensadores idealistas se enfrentan a cierta tradición del pensamiento ilustrado (materialista, sensista, empirista y utilitarista), pero ya no ven en la distinción entre fenómeno y nóumeno, sujeto y objeto, entendimiento y razón, moralidad y eticidad, etc., una solución consecuente. En general, su posición consiste en afirmar que aquello que llamamos existencia y sus mecanismos causales no es sino una determinación del pensamiento y que, por lo tanto, como dice Fichte, «no hay que poner lo pensante a la altura de lo pensado». Consecuencia de este idealismo es la introducción del *holismo*, la búsqueda de la totalidad que caracteriza a los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Detengámonos brevemente en algunas consideraciones éticas de estos autores (Valcárcel, 1992: 432).

Esta totalidad está, para Fichte, estructurada en torno a la razón práctica. La razón es siempre razón práctica, realización activa del yo. No hay ninguna dualidad entre razón teórica y razón práctica, pues el punto de partida no es el sujeto como hecho de la conciencia, sino el sujeto como actividad real, como acción en sí, que se pone y se completa a sí mismo (Corth, 1987: 24).

La acción moral es un esfuerzo constante por la conquista de la libertad y de la independencia absoluta, por vencer los límites que representa el no yo. En 1789, en su *Sistema de la doctrina moral*, la moralidad se entiende por la reconquista de ese yo íntegro que encuentra en la actividad su valor fundamental. Es la propia conciencia la que nos ofrece la percepción inmediata de cuál ha de ser nuestro deber, los pasos que debemos dar en ese constante esfuerzo (Colomer, 1987: 45). Pero, en otras posteriores, Fichte va dando progresiva importancia a una cuestión fundamental: esa conciencia es tanto individual como supraindividual. La verdadera moralidad apunta siempre hacia los otros, pues sin la reciprocidad de las acciones es impensable hablar de libertad. Siguiendo esta línea, Fichte llegará a afirmar que el hombre no es el individuo, sino la especie, porque evidentemente yo solo puedo ser libre en la misma medida en que los otros también lo son.

También Kant es el punto de referencia que mejor nos puede servir para tratar brevemente la dimensión ética de la obra de Hegel. De forma aún más clara que en Fichte, es difícil separar la dimensión ética de una filosofía que pretende explicar el mundo, la vida y el hombre como totalidad (López Calera, 1969: 4). No obstante, si el tema de la *Filosofía del derecho* es el de la realización de la libertad, podemos afirmar que en Hegel la filosofía del derecho ocupa el lugar de la ética y es en su estructura donde podemos encontrar los rasgos más pertinentes de la ética hegeliana (Amengual, 1989: 17).

La segunda parte de la *Filosofía del derecho* lleva el nombre de *moralidad*, entendiendo Hegel por ello básicamente la aportación kantiana imprescindible para el proceso de realización de la libertad. Esta aportación consiste en la *interiorización de la libertad*, en la inclusión de la autodeterminación y de la subjetividad como dos momentos básicos de esta. Sin embargo, si el hecho moral se detiene en la afirmación de la voluntad libre y autónoma, como ha hecho Kant, caemos en el idealismo del *deber ser*, ineficaz y peligroso. Habermas resume en cuatro las principales críticas de Hegel a Kant, críticas que serán tenidas muy en cuenta a la hora de una reelaboración discursiva de la ética kantiana:

1. Contra el formalismo de la ética kantiana. Como el imperativo categórico exige abstraer todo contenido determinado, la aplicación de este principio nos conduce solo a juicios tautológicos: a cualquier máxima puede dársele la forma de una ley general.

2. Contra el universalismo abstracto. Al separar lo universal de lo particular, los juicios válidos resultan insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que se pretende solucionar.

3. Contra la impotencia del mero deber. El imperativo categórico no puede ofrecer indicación alguna de cómo realizar las ideas morales.

4. Contra el terrorismo de la pura intención. Si solo tenemos en cuenta la intención, podemos llegar a sacrificar al individuo en vistas del bien (Habermas, 1991: 98).

La moralidad, por su carácter formal y abstracto, solo puede fundamentar la obligatoriedad del deber, pero no su *determinación concreta*. Para ello se requiere no solo referirse a la voluntad subjetiva, sino también a la *comunidad en la que se convive*. La reflexión ética no puede olvidarse de la referencia de la libertad interna a las instituciones que la encarnan: el *paso a la eticidad*, es decir, a las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado. A Kant le falta precisamente la relación del sujeto moral con los otros sujetos morales, canalizada mediante la costumbre, el hábito y las instituciones. La moralidad solo puede alcanzar su verdad y realidad en la identificación de lo subjetivo y lo objetivo (Ritter, 1989: 152).

Cuando Hegel distingue entre *moralidad* y *eticidad* tiene en mente la polis griega como comunidad ética, con la diferencia básica de que en la polis la interioridad aún

no está presente. Ahora bien, esta *pequeña* diferencia es la que nos mueve a preguntar: ¿no significa este paso a la eticidad la disolución del individuo en el Estado? Aunque ha habido múltiples interpretaciones en el sentido de que Hegel confunde vigencia y validez, esto es, de que reconoce en las leyes vigentes una autoridad absoluta (Tugendhat, por ejemplo), también es posible dar una interpretación más acorde con la aceptación, aunque sea como un momento de la ética kantiana. Según esta interpretación, la concepción hegeliana de la eticidad se refiere a Estados «cuyas instituciones pueden entenderse desde el concepto de libertad» (Siep, 1989: 189).

La pretensión de Hegel sería entonces pasar de una ética de móviles a una ética de acciones (Walsh, 1976: 78). Para ello, es fundamental reconocer, en primer lugar, el papel del *otro* como contexto de trasfondo y de relación. Y, en segundo lugar, reconocer que la realización de la libertad solo es posible si las instituciones reflejan una *razón situada*, esto es, que la libertad está ya incorporada en ellas (Ritter, 1989: 168).

Lo decisivo de la aportación hegeliana podemos resumirlo en dos aspectos. En primer lugar, la importancia de la historia. Al igual que Aristóteles o Kant, Hegel concibe al hombre como un ser *esencialmente racional*, pero defiende la historicidad de esa razón y que esa historicidad es un proceso de *planificación* en el que la idea de libertad se va desarrollando (López Calera, 1973:167). En segundo lugar, la importancia de la comunidad. Hegel vio que el comportamiento moral forma parte de la vida comunitaria, de la praxis común. No se puede considerar en abstracto lo moral. La propia autoconciencia de los individuos, sus deseos, necesidades e intereses, toman identidad, esto es, nombre, dentro de los respectivos contextos sociales.

Ahora bien, ¿es suficiente la referencia a una comunidad para establecer los criterios de moralidad? Si el Estado es interpretado desde la idea de libertad, ¿desde dónde se define esa idea? ¿Desde la historia? Siempre nos queda un interrogante: «el *cómo* concreto por el que ese estado y esa historia servirían tan objetiva y éticamente a la planificación de la libertad, sin mancharse de las contingencias, que él mismo pretende superar, y sin implicar una real negación de los valores personales» (López Calera, 1973: 167).

7.4. La pérdida del sujeto

Al mismo tiempo que Hegel representa la culminación de la construcción de la racionalidad clásica como una estructura «natural, necesaria y apriorística», se dan también los primeros pasos de su derrumbe. En concreto, lo que ha entrado en crisis es «la imagen totalizante, logocéntrica, de un tipo de racionalidad que remitía toda forma de experiencia a un centro y principio fundador» (Jarauta, 1986: 49).

Nietzsche, Freud y Marx son los pensadores encargados de explicitar la sospecha de que tal racionalidad ya no puede seguir funcionando. La crítica aparece en tres direcciones distintas:

1. *Como protesta existencial* del hombre concreto y la experiencia propia y única frente a la humanidad y al espíritu absoluto (Nietzsche y Kierkegaard).

2. *Como análisis científico* de las condiciones reales de la vida de los seres humanos con respecto a la naturaleza y a la sociedad (Marx y Darwin).

3. *Como psicología profunda* que pone en cuestión los presupuestos más importantes de la razón: la idea de totalidad, la idea de verdad y la idea del sujeto trascendental (Freud) (Sauquillo, 1989: 33).

Siguiendo a Schopenhauer, Nietzsche defiende la primacía de la *voluntad* como impulso más allá de todo orden y determinación. El superhombre, el que está más allá del hombre, constituye una crítica global a la cultura europea anclada en la moral cristiana que mata, por principio, todo lo que de vida, creación e imaginación tiene la existencia humana (Campillo, 1986: 141). Con ello, Nietzsche insiste en el carácter radicalmente interesado, apasionado y subjetivo de toda razón y de toda moral. No existen, ni han existido nunca, condiciones universales de moralidad, sino más bien pluralidad e intereses en lucha, de fuerzas en conflicto, de condiciones dispares. Por ello, la tarea que Nietzsche ha impuesto a la filosofía puede definirse como un *desculpabilizar la voluntad*, mediante un abandono de cualquier intento de justificarla desde la razón o los sentimientos (Savater, 1992: 579).

Marx, por su parte, opone al hombre teórico, abstracto, al *hombre activo, concreto,* imposible de definir fuera de las condiciones sociales de su realización. Con ello, Marx cree inaugurar una nueva etapa: la de la posfilosofía, donde la teoría solo puede entenderse desde la praxis (Aranguren, 1969: 106). El objetivo de la filosofía es la transformación de la sociedad, para lo cual hace falta una transformación del ser humano y de su comportamiento. Todo lo que tenga que ver con la moral tendrá que ver con el movimiento real de la sociedad hacia la superación de la alienación del individuo. Por así decirlo, la idea absoluta de Hegel es reemplazada por la historia económica y social. Ahora bien, para Marx, la moral, al igual que la religión y la filosofía, solo son formas ideológicas que esconden los intereses de determinada clase social (Vilar, 1992: 559).

Al carácter *nihilista* de la concepción del ser humano como conciencia (Nietzsche) y al carácter *alienado* del hombre concreto en la sociedad capitalista (Marx), Freud añade el carácter *inconsciente* de los impulsos determinantes de la conducta humana. La conciencia no puede entenderse sin más como un productor ingenuo de valores. Debe entenderse como un equilibrio entre el *ello*, el mundo pulsional orgánico como sustrato biológico, y el *super-yo*, lugar de la moralidad. Los ideales del yo son compartidos por la mayoría de los miembros que componen una cultura y representan la interiorización de las normas en que esta se apoya (Castilla del Pino, 2000: 87).

Foucault considera a Nietzsche, Marx y Freud como «fundadores de la discontinuidad», ya que aportan una «efectiva proliferación de sentido en la interpretación de los hechos» (Sauquillo, 1989: 59). La primera consecuencia de ello es la pérdi-

da del sujeto como lugar último de referencia y, con él, del *optimismo racionalista* derivado del pensamiento en su totalidad. En el terreno ético y político, supondrá dejar de considerar a la sociedad como un macrosujeto y, con ello, introducir el pluralismo, la contingencia y la falibilidad en todos los análisis. Las directrices de un pensamiento superador del paradigma del sujeto, de una *filosofía posmetafísica*, deben establecerse alrededor de la renuncia a todo acceso privilegiado a la verdad, del carácter situado de la razón, del giro lingüístico y de la racionalidad procedimental. Desde estas coordenadas presentaremos en el bloque siguiente una interpretación comunicativa de la ética kantiana.

Bibliografía

Acton, H. B. (1978): «The Enlightenment y sus adversarios», en Y. Belaval, *Historia de la filosofía,* Madrid: Siglo XXI.

Aranguren, J. L. L. (1969): *El marxismo como moral*, Madrid: Alianza.

Campillo, A. (1986): «Una crisis permanente o cómo contar la historia de la razón», en J. Jarauta, *La crisis de la razón*, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 139-162.

Camps, V. (1999): *Paradojas del individualismo*, Barcelona: Crítica.

Castilla del Pino, (2000): «Freud y la génesis de la conciencia moral», en V. Camps, *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, vol. iii, pp. 87-117.

Colomer, E. (1986): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona: Herder.

Conill, J. (1992): *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos.

— (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos.

Coreth, E. (1987): *La filosofía del siglo xix*, Barcelona: Herder.

Deleuze, G. (1984): *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets.

Findley, J. N. (1969): *Reexamen de Hegel*, Barcelona: Grijalbo.

Frondizi, R. (1985): «Estudio preliminar», en Descartes, *Discurso del método*, Madrid: Alianza.

García Roca, J. (1981): *Positivismo e ilustración: la filosofía de D.Hume*, Valencia: Universidad de Valencia.

Goldsmith, M. (1988): *T. Hobbes o la política como ciencia*, México: fce.

Habermas, J. (1987): *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos.

— (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.

Hampshire, S. (1982): *Spinoza*, Madrid: Alianza.

Hubbeling, H. G. (1981): *Spinoza,* Barcelona: Herder.

Ilting, K. H. (1989): «La estructura de la Filosofía del Derecho», en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: cec.

Jarauta, F. (1986): «De la razón clásica al saber de la precariedad», en *La crisis de la razón*, Murcia: Universidad de Murcia.

López Calera, N. M. (1969): «Hegel (1770-1970): Totalidad, historia y libertad» en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 9 y 10, Granada.

— (1973): *El riesgo de Hegel sobre la libertad*, Granada: Universidad de Granada.

MACPHERSON, C. B. (2005): *La teoría política del individualismo posesivo,* Madrid: Trotta.
RABADE ROMEO, S. (1987): *Spinoza: razón y felicidad*, Madrid: Cincel.
REALE, G. (1988): *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona: Herder.
RITTER, J. (1989): «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», en G. Amengual (ed.) *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: CEC.
RODRÍGUEZ FEO, J. (1992): «Hobbes», en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. II, Barcelona: Crítica, pp. 75-107.
SAONER, A. (1992): «Hume y la ilustración británica», en V. Camps, *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica.
SAUQUILLO GONZÁLEZ, J. (1989): *M. Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid: CEC.
SAVATER, F. (1979): *Conocer a Nietzsche*, Barcelona: Dopesa.
— (1992): «Nietzsche», en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. II, Barcelona: Crítica, pp. 578-599.
SIEP, L. (1989): «¿Qué significa superación de la moralidad en la eticidad?», en G. AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: CEC.
TAYLOR, Ch. (1983): *Hegel y la sociedad moderna*, México: FCE.
TASSET CARMONA, J. L. (2004): «Estudio introductorio», en D. Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona: Anthropos.
VALCÁRCEL, A. (1988): *Hegel y la ética*, Barcelona: Anthropos.
— (1992): «El idealismo alemán», en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. II, Barcelona: Crítica, pp. 405-456.
VV. AA. (1972): *En favor de Nietzsche*, Madrid: Taurus.
VIDAL PEÑA, (1992): «Espinosa», en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. II, Barcelona: Crítica, pp. 108-140.
WALSH, W. H. (1976): *La ética hegeliana*, Valencia: F. Torres.

TEMA 8

El deontologismo kantiano

Introducción

No sería exagerado afirmar que debemos a Kant la representación más radical de lo que pueda significar el concepto de libertad. Su concepción de la libertad como autonomía, como la capacidad de darse leyes a sí mismo, de dirigir nuestras propias vidas, constituye el punto de partida ineludible para la discusión actual ética, política o jurídica. No podemos entender hoy la moralidad de nuestras acciones, normas e instituciones sin traer a colación la justificación kantiana del concepto de libertad. Estemos conformes o no con las aportaciones de Kant a la reflexión ética, lo cierto es que después de estas «la ética se define siempre en términos kantianos» (MacIntyre, 1994: 185).

La tarea de este tema es analizar la forma en que Kant explicita y fundamenta el punto de vista moral. La importancia dada a la ética kantiana en esta obra tiene su razón de ser, como ya hemos mencionado en la introducción general, en que ella nos ofrece una interesante propuesta *puente* entre ética y éticas aplicadas. De esta forma, no solo en el nivel de fundamentación, del que se ocupa principalmente este tema, sino también en el de la realización práctica se puede hablar de un *concepto de humanidad*, que supere el nivel meramente biológico (Cortina, 1982: 5).

8.1. El giro copernicano en ética

La respuesta que Kant ofrece al problema de un *conocimiento intersubjetivamente válido* consiste en lo que normalmente se denomina *giro copernicano*: en mostrar cómo el sujeto *construye* la realidad y cómo, consecuentemente, solo podemos conocer con exactitud y certeza las reglas y los principios que nosotros hemos puesto en la naturaleza. El conocimiento se conforma así con la suma de los conceptos, por una parte, y de las intuiciones y la experiencia, por otra. Las consecuencias de esta solución parecen ser, a primera vista, nefastas para la reflexión práctica, pues en esta, a juicio de Kant, la experiencia solo puede aportar arbitrariedad y relativismo. ¿Cómo fundar entonces la acción en conocimientos intersubjetivamente válidos? ¿Es imposible fundamentar racionalmente la libertad? Responder a estas preguntas exige entrar, aunque sea brevemente, en la *Crítica de la razón pura* y repasar el *proceder crítico* y sus repercusiones para el ámbito de la praxis.

La aportación principal de la reflexión teórica la encontramos en la dialéctica. Allí Kant nos muestra que tanta razón pueden tener los defensores de la libertad como los defensores del determinismo. Y no existe en este descubrimiento ninguna contradicción, pues existe una doble perspectiva: se trata de dos tipos de causalidad, necesarios para poder dar razón de dos mundos diferentes: el mundo de los fenómenos y el mundo de la libertad, de la responsabilidad ante nuestros actos (Kant, 1978: A421, B448).

El resultado de la crítica de la razón pura no es otro que la apertura de un nuevo ámbito de realidad, el de la razón práctica (Höffe, 1986: 131). El error de los

pensadores anteriores (y, como tendremos ocasión de comprobar, de muchos posteriores) consiste en confundir razón teórica con razón práctica y no darse cuenta de que la razón, una y la misma, es práctica porque no se dirige a determinar su objeto, sino a convertirlo en realidad. Las ideas, de ahí la confusión del racionalismo, no son nociones *de* algo, sino nociones *para* algo, ya sea para conocer la realidad o para realizarla (García Morente, 1982:138). La pregunta *¿Qué es el hombre?*, con la que Kant resume los intereses finales de la filosofía, no deja de ser una pregunta eminentemente práctica.

El punto de partida para la reflexión ética es el hecho, subyacente a nuestra capacidad de realizar juicios morales, de que la razón es una facultad práctica, es decir, tiene influjo en la voluntad. La delimitación del ámbito moral consistirá y consecuentemente, en analizar en qué consiste esta relación entre razón y voluntad. Como hemos visto en el caso de Aristóteles, la razón era calculadora, y consistía en proporcionar los medios –virtudes– más adecuados para alcanzar el fin último de todas nuestras acciones: la libertad.

Sin embargo, Kant rechaza de plano esta delimitación del ámbito moral. Y este rechazo es tan tajante que ha hecho hablar a muchos autores de un *giro copernicano* en el ámbito ético (Beck, 1962: 124). La argumentación de Kant merece un buen análisis, pues establece una distinción tajante entre teleologismo y deontologismo. En primer lugar, ya no disponemos de un concepto objetivo de felicidad, de naturaleza humana, en el cual anclar la exigencia de universalidad que acompaña a nuestros juicios morales. Intentar, hoy en día, esta vía sería caer en un *psicologismo* y, en definitiva, en un *dogmatismo* de los hechos. Pero, en segundo lugar, y mucho más importante, al mismo resultado llegaríamos con todo tipo de consecuencialismos. Si la moralidad se encuentra en el fin de la acción, en las consecuencias, la razón, lo propio y específicamente humano, nuestra capacidad de autorresponsabilidad, debería reducirse a un incierto cálculo aleatorio de probabilidades y, en suma, a una administradora de intereses extraños. La razón práctica se convertiría en tecnología práctica y la moral, en un cálculo matemático. Qué cerca estaba Kant de predecir la reducción a la que en la actualidad se ve sometido el concepto de humanidad.

Si queremos salvar la exigencia de universalidad, debemos abandonar el polo de los objetos o fines de la voluntad y volvernos hacia la voluntad misma. La moralidad de una acción no depende de la acción misma, sino de la voluntad o disposición con que se lleva a cabo. En este sentido, las acciones no son buenas o malas, sino que bueno o malo solo puede ser el sujeto que las realiza (García Morente, 1982: 153).

Se produce así una separación entre *materia* y *forma* de la acción. La materia es el contenido del mandato y la forma el motivo o razón de ser de la acción, lo que Kant denomina «fundamento» de la actuación: aquello por lo que la voluntad ha llevado a cabo la acción. El formalismo ético significa que la forma es suficiente para definir la moralidad de una acción. Por ello, el ámbito moral queda centrado en el sujeto, en su disposición, en el querer que define la voluntad (Höffe, 1986: 168).

El cambio radical de la ética de Kant consiste en convertir la reflexión moral en una reflexión *teórica autónoma*, independiente de elementos cosmológicos, psicológicos o teológicos. Esta independencia supone no salirnos del sujeto mismo, de su capacidad de actuar libremente, para analizar las condiciones de posibilidad de esta capacidad. Kant es el primer autor en darse cuenta de que aquello que sea el punto de vista moral no es algo que el filósofo deba inventar y prescribirlo a toda la humanidad. Es algo que ya se encuentra en la conciencia del «más común de los hombres» y la tarea del filósofo es, por decirlo en palabras de una teoría neokantiana actual, su *reconstrucción* (Habermas, 1991: 108). Este es el reto al que responde el concepto de deber y su formulación en el imperativo categórico.

8.2. El imperativo categórico

Es ahora el formalismo ético el que tiene que mostrar cómo puede ser determinada la voluntad y por quién, si no es por los objetos o fines que persigue. La respuesta de Kant consistirá en unir razón práctica y buena voluntad o voluntad moral. Empero, no hay que ir muy lejos para comprobar que la razón no determina siempre, sino únicamente, la voluntad; que no podemos eliminar fácilmente del ámbito moral la materia de la acción, esto es, nuestras necesidades e intereses. De hecho, para Kant, esta determinación consiste siempre en una *constricción* y, por eso, igualmente, la razón se expresa en forma de deber, de imperativos. Habrá que ver ahora qué tipo de deber merece el calificativo de moral.

El desarrollo del juicio moral al que hemos hecho referencia en nuestra tercera lección encuentra su constatación en nuestra capacidad, en nuestra conciencia moral, de distinguir entre diferentes tipos de racionalidad en el obrar. Kant es el primer pensador que explicita claramente esta graduación (Habermas, 2000: 100). La necesidad de orientación que se esconde tras la pregunta *¿Qué debo hacer?* no admite una única respuesta. Debemos considerar antes dos características fundamentales: cuál es el alcance de la razón y cuál es la fuente de su obligatoriedad (Patzig, 1986: 150). A partir de estas características, Kant distingue tres tipos de imperativos, dos hipotéticos, donde la razón es solo un medio para algo, y uno categórico, donde la razón es principio y fin de la acción. Lógicamente, solo este último puede ser considerado moral.

La argumentación central para descartar los imperativos hipotéticos radica en su *condicionalidad*, pues son siempre dependientes del fin buscado, ya sea arbitrario ya sea la felicidad. Solo podremos considerar moral a aquel mandato de la razón que solo hace referencia a ella misma: esta es la condición necesaria para sentirnos responsables de nuestros actos. Nos dirá Kant: «el mandato incondicionado no deja a la voluntad ninguna libertad con respecto al objeto y, por lo tanto, lleva en sí misma aquella necesidad que expresa la ley» (Kant, 1990: 91).

Categórico no significa una exigencia que no admite objeción alguna. Suele identificarse este respeto a la ley moral, por decirlo con palabras de Hegel, con el «frío deber», con una moral prusiana dogmática y militarista. Sin embargo, con

la *incondicionalidad,* con el calificativo de categórico, Kant pretende explicitar lo contrario. Solo aquellas reglas que el hombre puede darse a sí mismo, como entera y únicamente desde su voluntad racional, pueden considerarse deber moral. La autolegislación, la idea de Rousseau de que el hombre libre y el hombre sometido a su propia ley es lo mismo, adquiere en Kant el rasgo de principio supremo de la moralidad (Reich, 1989: 85). Para ello es requisito indispensable el formalismo: solo la referencia a todas las demás voluntades convierte en moral una decisión. El *principio de autonomía* se convierte así en un *principio de transubjetividad* (Wimmer, 1980: 334). Desde estas premisas, la ley moral, el imperativo categórico, solo admite una fórmula general: «Obra solo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal».

Kant añade a esta definición diferentes fórmulas explicativas o derivadas, con la función de «acerca una idea de la razón a la intuición y, por ello, al mismo tiempo, a los sentimientos», es decir, con el objetivo de hacer más fácil y accesible su utilización como criterio de orientación, a la hora de definir la moralidad de una conducta. El número de estas fórmulas, así como su significación e importancia, es una cuestión que sigue estando en discusión en nuestros días (Wimmer, 1980: 334).

No obstante, más que la matización de estas fórmulas, nos interesa, en un curso sobre la ética y su aplicación, aquello que Kant cree haber alcanzado con el imperativo categórico, es decir, su sentido. Es conveniente para ello destacar una diferenciación que el propio Kant oscurece en bastantes textos y ejemplos. La ley moral, el imperativo categórico, constituye, en primer lugar, un criterio moral, un principio básico, que abre la posibilidad de justificar las normas morales y, como veremos más adelante, las del derecho. Hablamos así de un punto de vista moral. Pero, en segundo lugar, también puede utilizarse como base para la valoración de casos concretos, para el análisis de máximas de acción. Como veremos, la confusión de ambos niveles traerá dificultades.

Ahora bien, los imperativos hipotéticos son fácilmente explicables, pues es claro que quien quiere los fines quiere también los medios para conseguirlos. Pero, ¿cómo explicar el categórico? Sin la referencia a los objetos y sin posibilidad alguna de remitirse a la experiencia, so pena de perder la universalidad, Kant debe responder a la pregunta *¿Cómo son posibles los imperativos categóricos?* La respuesta será una de las aportaciones fundamentales a la historia de la ética, puesto que sigue siendo, hoy en día, uno de los caminos más fiables de fundamentación (Vialatoux, 1968: 36).

8.3. La argumentación trascendental

Si bien el punto de partida de la reflexión kantiana es similar en las tres críticas y también lo es la metodología utilizada, es evidente que existen diferencias fundamentales. Kant mismo afirma en repetidas ocasiones que una *demostración* tal como se da en la parte teórica es aquí imposible e inútil. En la ética, nos movemos en el terreno de lo que debe suceder, no de lo que sucede. Por lo tanto, el *hecho*

del que debemos partir para analizar las condiciones de su posibilidad no es un hecho *observable*. Esto no es óbice para que veamos una renuncia de Kant a la fundamentación, sino para que interpretemos esta como un proceso de tres fases (Bittner, 1988: 114; Höffe, 1986: 196):

1. La *Crítica de la razón pura* deja el camino abierto para la libertad trascendental.

2. Se introduce el concepto de *libertad*, no solo libertad *negativa*, ausencia de determinaciones externas, sino también *positiva*, autonomía. Tal concepto amplio de libertad es imprescindible si queremos explicar el sentido del actuar humano y sus instituciones.

3. Se introduce el «hecho de la razón» para mostrar que la libertad no es solo una quimera: existe un lenguaje moral que implica la capacidad de responsabilidad del sujeto, la incondicionalidad de su autorresponsabilidad.

El segundo paso nos proporciona la aportación más importante de Kant. No estamos delante de ningún círculo vicioso al introducir la tesis que queremos demostrar, pues estamos de nuevo ante dos perspectivas diferentes: la del mundo sensible y la del mundo inteligible. En uno debemos pensarnos como seres determinados, cuyas acciones pueden ser explicadas por la causalidad natural. Ahora bien, si nos quedamos aquí, ¿existe alguna posibilidad de explicar la racionalidad de la conducta humana? Evidentemente, no. No es Kant quien arbitrariamente introduce esta doble perspectiva, sino que viene exigida por el *hecho* de que nos sentimos responsables de nuestras acciones. Son dos modos, dice Kant, que posee el hombre de «conocer las leyes del uso de sus fuerzas y, en consecuencia, de todas sus acciones» (Kant, 1990: 138).

Cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en un mundo en el que no cuenta para nada otra determinación que la de nuestra propia voluntad racional. Así, la libertad se convierte en una *suposición necesaria*, para poder explicar una conducta que, posiblemente, de hecho, diste mucho de esta suposición (O'Neill, 1995: 259-260). La libertad se convierte así en la condición de posibilidad del sentido del actuar humano. Otra cosa será, como tendremos ocasión de comprobar al hablar de las éticas aplicadas, en el tercer bloque del programa, las condiciones de posibilidad de la realización de esta libertad. Por eso afirmará Kant: «los imperativos categóricos son posibles porque hacen de mí un miembro de un mundo inteligible».

Sin esta idea, no hay forma de explicar, a no ser por un gran engaño en el que participe toda la humanidad, el porqué y el cómo los hombres se piensan a sí mismos como libres. Este es el significado del *idealismo trascendental kantiano*: la libertad es una idea de la razón, fundada trascendentalmente, es decir, sobre la base de su necesidad para poder explicar la acción humana. Estamos ante una *deducción trascendental*, pero sui géneris, dependiente del ámbito práctico al que se aplica. La argumentación trascendental no es tanto una prueba minuciosa, sino una forma

de distanciarse de lo empírico para poder dar razón de la incondicionalidad que define el ámbito moral. No podría ser de otra forma si no queremos confundir la necesidad por la libertad con la necesidad natural. Ya hace mucho tiempo que la tesis de la neutralidad del valor y la separación estricta entre teoría y praxis se ha convertido en un valor más.

No obstante, esta argumentación trascendental, esta remisión de la objetividad moral a la conciencia del propio sujeto no está exenta de dificultades. Encontramos en esta separación entre mundo sensible y mundo inteligible una excesiva *carga metafísica* que no puede ser sostenida por el mismo argumento trascendental (Apel, 1991: 151). Esto motivará que las éticas contemporáneas, como tendremos ocasión de comprobar, que quieran mantener la pretensión de universalidad deban asumir la metodología kantiana, pero intentando *desdramatizar* la teoría de los dos mundos mediante una interpretación lingüística.

8.4. Acerca de los límites de la ética kantiana

La estricta separación entre materia y forma y la argumentación trascendental utilizada para su justificación han ocasionado una serie de críticas que aquí sería imposible solo enunciar. En lo que sigue nos referiremos a algunas de ellas, importantes para nuestro objetivo general. En todas ellas leemos las dificultades a las que se ve enfrentada una ética que pretende universalidad y ello no solo sin romper el pluralismo de las formas de vida, sino incluso presentándose como su condición de posibilidad (O'Neill, 1995).

La primera de ellas hace referencia al *conservadurismo* que parece derivar del puro respeto a la ley. MacIntyre, por ejemplo, afirma: «cualquiera que haya sido educado en la noción kantiana de deber habrá sido educado en un fácil conformismo con la autoridad» (MacIntyre, 1994: 192).

La respuesta, sin embargo, es fácil. Como veremos en la discusión con el comunitarismo, el punto de vista moral es precisamente todo lo contrario. Para poder criticar el orden social, para adquirir y fundamentar en general una *medida crítica*, es necesario responder a la separación entre vigencia y validez que define este mismo orden. Y ello exige ofrecer criterios que estén más allá de la mera existencia de normas e instituciones. ¿Cómo podemos escapar si no al relativismo a que nos somete toda forma de vida concreta y determinada, explicitada en lo que solemos denominar *sentido común*?

No obstante, debajo de la crítica de conservadurismo, encontramos una crítica más difícil de responder, derivada de la estricta separación de la necesidades y deseos de los sujetos: la crítica al *rigorismo*. La imposibilidad de ver las consecuencias de una acción dentro de la reflexión moral ha dado pie a la famosa distinción weberiana entre *éticas de la intención* y *éticas de la responsabilidad*. Es obvio dónde podríamos intuitivamente situar la mayor carga de la racionalidad.

Si bien algunos ejemplos de Kant parecen apoyar este rigorismo, es posible ofrecer una interpretación que *rebaje* esta impresión de rigorismo, siempre y cuando tengamos en cuenta dos aspectos importantes: que entendemos el formalismo del deber como un *procedimentalismo* y no desde estructuras logicistas y, en segundo lugar, que diferenciamos entre niveles de fundamentación y niveles de aplicación. Con estas diferenciaciones, la reflexión moral se dividiría en tres pasos fundamentales (Höffe, 1979: 112):

1. La fundamentación del imperativo categórico como principio moral. Solo aquí puede hablarse de incondicionalidad, pues estamos ante la definición del momento moral de toda acción.

2. La especificación de la moralidad, esto es, la aplicación del imperativo categórico a las máximas correspondientes, a las determinaciones generales de la acción.

3. La concreción de la moralidad, la aplicación de las máximas éticas a las situaciones particulares.

Estas distinciones quedan más claras en el marco de la *metafísica de las costumbres*, donde Kant se enfrenta a la tarea de definir una serie de deberes y virtudes, derivadas del punto de vista moral fundamentado. En definitiva, de dotar de contenido al formalismo. Esto ha hecho que algunos autores hablen de *dos éticas* en Kant (Heller, 1984: 22). La pregunta que debemos responder es la siguiente: ¿es posible ofrecer contenidos morales en una época donde ya se ha realizado completamente la ruptura entre vigencia y validez y no poseemos ninguna forma de vida que nos proporcione la intersubjetividad previa necesaria?

Aunque es exagerado hablar de dos éticas en Kant y sea mucho más acertado hablar de una *complementación* del formalismo ético (Cortina y Conill, 1990: xxv), es totalmente imposible ofrecerla con el estatuto de un a priori material, pues corremos el riesgo de estar de nuevo dogmatizando los hechos, esto es, dando carácter normativo a lo meramente vigente.

La tercera crítica importante hace referencia al abandono de la dimensión de la vida buena, de la felicidad (Guisán, 1989). La respuesta a esta crítica adquiere siempre la forma de un condicional: si queremos seguir hablando de una racionalidad práctica, de la posibilidad de una orientación intersubjetiva de la acción, es necesario limitar la reflexión ética a aquellos aspectos que puedan ser universalizables. Y estos son, en la actualidad, aquellos que hacen referencia a la validez normativa de nuestras acciones, normas e instituciones. Esta es la razón por la que la ética de Kant posee más valor que el que pueda derivarse de una historia de la filosofía: el haber explicitado el momento moral en forma de una exigencia de universalidad y el haber presentado una justificación autónoma de la incondicionalidad con que se presenta. Ambos momentos son, como veremos brevemente en el tercer bloque, las bases imprescindibles para la concepción moderna del Estado y del derecho.

Bibliografía

Aranguren, J. L. L. (1984): *Propuestas morales,* Madrid: Tecnos.

Apel, K. O. (1988): «Kant, Hegel un das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Rect.», en *Diskurs und Verantwortung*, Fráncfort: Suhrkamp.

— (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.

Beck, W. (1962): «Les deux concepts kantiens du vouloir dans le contexte politique», en *La Philosophie politique de Kant*, París: PUF.

— (1966): *A comentary on Kant's «Kritik der praktischen vernunft»*, Chicago, Londres: Midway Reprint.

Bilbeny, N. (1994): *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona: Gedisa.

Bittner, R. (1979): «Trascendental», en H. Krings, *Conceptos fundamentales en filosofía*, Barcelona: Herder.

— (1988): *Mandato moral o autonomía,* Barcelona: Alfa.

Broad, C. D. (1988): *Kant: an introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cassirer, E. (1968): *Kant: vida y doctrina*, México: FCE.

Cortina, A. (1981): *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

— (1982): «El concepto de crítica en la filosofía trascendental», en *Cuadernos Salamantinos de filosofía*, núm. IX, pp. 5-22.

Cortina, A. y J. Conill (1990): «Estudio preliminar», en I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.

Delbos, V. (1969): *La Philosophie pratique de Kant*, París: PUF.

García Morente, M. (1982): *La filosofía de Kant*, Madrid: Espasa Calpe.

Guisán, E. (1989): «Necesidad de una crítica de la razón pura», en J. Muguerza, *Kant después de Kant*, Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1991): *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona: Península.

— (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso,* Madrid: Trotta.

Heller, A. (1984): *Crítica de la ilustración*, Barcelona: Crítica.

Höffe, O. (1979): *Ethik und Politik*, Fráncfort: Suhrkamp.

— (1986): *Inmanuel Kant*, Barcelona: Herder.

Körner, S. (1977): *Kant*, Madrid: Alianza.

MacIntyre, A. (1994): *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.

Muguerza, J. (1991): «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut, *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona: Crítica.

O'Neill, O. (1995): «La ética kantiana», en P. Singer, *Compendio de ética*, Madrid: Alianza, pp. 253-266.

Paton, H. J. (1962): *Der kategorische Imperativ*, Berlín: Dey Gruyter.

Patzig, G. (1986): *Hechos, normas, proposiciones*, Barcelona: Alfa.

Philonenko, A. (1968): *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1973*, París: PUF.

Raphael, D. D. (1986): *Filosofía moral*, México: FCE.

Reich, K. (1989): «Rousseau und Kant», en *Neue Hefte für Philosophie*, núm. 29, pp. 80-96.

Rodríguez Aramayo, R. (1986): «Estudio preliminar», en I. Kant, *Teoría y Práctica*, Madrid: Tecnos.
Tugendhat, E. (1988): *Problemas de ética*, Barcelona: Crítica.
Vialatoux, J. (1968): *La morale de Kant*, París: puf.
Wimmer, R. (1980): *Universalisierung in der Ethik*, Fráncfort: Shurkamp.
Zubiri, X. (1980): *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid: Alianza.

TEMA 9

El utilitarismo

Introducción

No sería exagerado decir que, junto al aristotelismo y al kantismo, el utilitarismo es uno de los sistemas éticos que mayor impacto ha causado históricamente. Para nuestro propósito, su importancia deriva, en primer lugar, del hecho de constituir un enfoque extendido principalmente en los enfoques actuales de ética aplicada en los ámbitos de la económica, la empresa y la política, entre otros. En consecuencia, su aportación a la hora de construir un modelo para las distintas éticas aplicadas es fundamental. En segundo lugar, su contraposición con el deontologismo es un buen referente para explicitar las ventajas y las desventajas de ambos enfoques (Pettit, 1995). Desde este punto de vista, el procedimentalismo ético se presentará como un intento de superar la estricta separación entre ambas posiciones. En tercer y último lugar, desde el momento en que se centra en determinadas consecuencias de la acción, su importancia para la ética aplicada o ética práctica es decisiva.

Ahora bien, la sencillez del criterio de utilidad puede llevarnos a ignorar la complejidad y la sutileza que cabe asociar con el utilitarismo. Por ello, en el presente tema realizaremos tanto un análisis histórico como uno sistemático. El objetivo final es explicitar los elementos clave del utilitarismo para su posterior aplicación en los puntos mencionados.

9.1. Fuentes del utilitarismo

La posición de que el valor de una acción radica en su utilidad es una concepción tan antigua como la reflexión filosófica misma. El utilitarismo en todas sus variedades sostiene que la única razón para que un acto sea bueno es su utilidad para producir resultados que son buenos en sí mismos (Raphael, 1986: 85). La expresión *utilitarian* fue usada por primera vez por J. Bentham hacia 1780 y solo empezó a difundirse con su discípulo J. S. Mill hacia 1823. No obstante, algunos de los elementos centrales del utilitarismo tienen una larga historia.

Epicuro, como hemos visto, enseñaba que el placer y la felicidad son el fin natural de la vida y la *ética*, la doctrina encargada de poder lleva a cabo este fin, es decir, el arte de la vida racional. En ningún momento defendió Epicuro la persecución de todo tipo de placeres, sino solo aquellos que estuvieran de acuerdo con la inteligencia y la moderación. Brandt considera a este utilitarismo un *hedonismo psicológico*, pues recordemos que «todo lo hacemos para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma» (Brandt, 1998: 359). También encontramos apelación a la *utilidad*, por ejemplo, en Horacio. Pero de estas primeras aproximaciones cabe decir que el papel del deber, de la obligación moral, no era similar al actual, pues la obligación de tipo individual solo puede ser justificada con lo que, a largo plazo, es más ventajoso para el agente.

Aparte de estas influencias más remotas en el tiempo, podemos distinguir tres fuentes principales de los conceptos básicos del utilitarismo (Colomer, 1987: 16).

Con su introducción del método experimental de razonar en los asuntos morales, Hume aporta uno de los pilares básicos del utilitarismo. La definición de la acción como virtuosa o viciosa no puede realizarse más que como expresión de un sentimiento de aprobación o censura. Se trata de una convención basada en la estimación humana, empíricamente observable, de mayor o menor utilidad y agradabilidad de la acción (Colomer, 1987: 18). De aquí surge el supuesto de que los intereses y las pasiones, la búsqueda del placer, son las motivaciones básicas de la conducta humana.

Junto con Hume y la influencia de la economía política inglesa y escocesa, va tomando forma un *individualismo metodológico*, para el cual cada uno es quien mejor puede decidir sobre sus propios intereses y, consecuentemente, la política no es más que la búsqueda de una coincidencia entre el interés de los gobernantes y el interés de los gobernados. Los análisis teóricos deben partir siempre de las *motivaciones egoístas* de los seres humanos, de los intentos por satisfacer sus propios intereses. Adam Smith, por ejemplo, afirma que las motivaciones egoístas producen efectos no queridos que son (o pueden ser) globalmente beneficiosos.

El propio Bentham, distinguiendo las etapas previas a la formación del *principio de utilidad*, ve en las obras de D. Hartley y J. Priestley la primera conexión sistemática entre felicidad y placer. Pero es en Francia, sobre todo en Helvetius, en su obra *Sur l'esprit* (1758), donde se lleva a cabo la relación entre el significado de felicidad y promover el placer o evitar el dolor (Guisán, 1992*b*: 271). Helvetius sitúa la motivación humana básicamente en el amor a uno mismo o egoísmo. Incluso el saber racional requiere la pasión por la curiosidad, un interés por el objeto de conocimiento. Este egoísmo abre igualmente una *dimensión igualitaria*, implícita en la posibilidad de que todos los individuos puedan satisfacer sus necesidades terrenas y gozar de su vida. La *verdadera virtud* surge del deseo de felicidad de los hombres; el *bien* y el *mal*, de lo útil y lo perjudicial.

Por último, alguno de los desarrollos iniciales del pensamiento utilitarista surgieron de proyectos de reformas de los sistemas procesal, penal y penitenciario, dentro del espíritu general de un *humanismo ilustrado*. Ello implicaba, por ejemplo, dejar de considerar las intenciones y la maldad humanas y aceptar la «inexcrutabilidad de la mente y el corazón humanos», para dirigirse a las consecuencias, al criterio social de utilidad. Lo que se busca es influir en la motivación de los seres humanos, a partir del hecho de que «el placer y el dolor son los motores de los seres humanos» y que la «utilidad común es la base de la justicia humana».

Una vez vistos brevemente estos antecedentes, es conveniente entrar en la doctrina de Bentham, considerado generalmente como el fundador del utilitarismo. De nuevo tenemos que destacar que su doctrina es incomprensible sin este afán renovador de la praxis al que va siempre dirigida (Guisán, 1992*a*: 461).

El mérito de Bentham es haber presentado, aunque de forma primitiva, por primera vez, una definición clara del *hedonismo ético universal*. La reforma social exige criterios intersubjetivamente válidos y esto es precisamente lo que ofrece el

criterio de utilidad: la mayor felicidad colectiva solo puede considerarse como la suma de las distintas felicidades; el interés común, como la suma de los intereses particulares. Y acerca de qué sea la felicidad o el interés nadie mejor que uno mismo puede saberlo.

El mismo criterio sirve para la acción individual que para la acción colectiva. El objetivo y la justificación de las leyes penales, al igual que cualquier otro tipo de institución, no son diferentes al de la acción individual. Con la premisa de que solo el placer es bueno y su opuesta, solo el dolor es malo, Bentham consigue reducir la intersubjetividad buscada a un cálculo de utilidades. Si la felicidad es placer y ausencia de dolor, la bondad que determina las consecuencias de la acción será la mayor felicidad del mayor número. A su vez, el placer puede medirse en relación, por ejemplo, a la intensidad, la duración, la certeza, la proximidad, etc. (Urmson, 1977: 588).

Sin embargo, el paso dado desde un hedonismo de corte psicológico a un hedonismo ético universalista no es tan sencillo. Si solo tenemos en cuenta nuestros propios intereses, ¿cómo justificar la preocupación por la felicidad de todos? Bentham se ve obligado a introducir *motivaciones* diferentes como la benevolencia o la simpatía, la amistad o la reputación, para poder explicar la consideración de los intereses ajenos.

También para J. S. Mill actuamos siempre movidos por el placer y el dolor, pero estos conceptos son mucho más complejos de lo que Bentham pensaba. Para Mill, el placer es todo lo que el ser humano considera placentero e incluye aspectos básicos como el autodesarrollo, la virtud, etc. El cálculo hedonista propuesto por Bentham no es tan sencillo, pues es imposible sumar y restar placeres de forma mecánica. Bentham solo tiene en cuenta las motivaciones finalistas y estas, a su vez, reducidas a la persecución del propio placer e interés. No tiene en cuenta los aspectos internos de la acción, la autoeducación de los afectos y la voluntad. La educación y la moral no solo tienen que repercutir en la legislación externa, sino también fomentar las predisposiciones del actor (Colomer, 1987: 53).

Mill parte de una concepción *optimista* de la naturaleza humana, donde no puede reducirse el ser humano a un cálculo racional de su propio interés. El ser humano es visto más bien como un ser en formación, capaz de perseguir la perfección individual, en cuya conducta intervienen también aspectos como el honor y la dignidad personal, la vélelas, el orden, el amor, etc. (Guisán, 1992*a*: 493). La *felicidad* con la que hay que contar es la felicidad de un ser autodesarrollado, libre y autónomo. No es una única y simple actividad placentera, sino un fin complejo que incluye la búsqueda de la verdad y la virtud. No es, en definitiva, algo empírico, sino moral.

Esta concepción que tiene Mill del hombre y la importancia que en ella ocupa el tema de la libertad nos ofrecerá un modelo de democracia radicalmente diferente al de Bentham. La libertad es solo una condición para que cada uno obre de la forma que mejor le plazca. Es condición más bien de un desarrollo personal y social, donde la discusión y la participación juegan un papel esencial, no solo porque la

verdad no es patrimonio de nadie en particular, sino, además, porque no existe otra forma de desarrollar las capacidades propiamente humanas.

El utilitarismo clásico termina con H. Sidgwick, uno los últimos autores que todavía fueron capaces de desarrollar una obra a la vez en los campos de la ética, la economía y la politología (Colomer, 1987: 72), pero ya parte de la dificultad de dar el salto, como habían hecho Bentham y Mill, del hecho de que cada uno busque su propia felicidad al *deber* de buscar la máxima felicidad general por parte de cada uno. A su juicio, el utilitarismo debe concebirse como una teoría descriptiva de la naturaleza humana y el criterio de utilidad como principio que solo por intuición podemos llegar a conocer.

9.2. Características básicas

El término *utilitarismo*, como veremos en el siguiente punto, no hace referencia a una sola teoría, sino a un conjunto de teorías que constituyen, por así decirlo, variaciones de un mismo tema. Este tema encierra cuatro elementos básicos (Millar, 1987: 666):

a) Un *elemento consecuencialista*, según el cual la rectitud está ligada a la producción de buenas consecuencias.

b) Un *elemento valorativo*, según el cual la bondad o maldad de las consecuencias debe evaluarse mediante un modelo de bondad intrínseca.

c) Un *elemento distributivo*, según el cual lo que determina la rectitud son las consecuencias de los actos en tanto que afectan a todos y no simplemente al agente.

d) Un *principio de utilidad*, según el cual las personas deben pretender maximizar lo que el modelo de bondad identifica como intrínsecamente bueno.

En general, la ética utilitarista proclama la mayor felicidad de los afectados como criterio de acción moralmente correcta y juzga la corrección de acuerdo con las consecuencias efectivas o esperadas (Höffe, 1979: 84). A partir de esta definición: podemos ampliar las características básicas que debería poseer, en mayor o menor grado, una ética para poder denominarse utilitarista.

En primer lugar, es una ética normativa que se preocupa por la siguiente cuestión: ¿qué debo hacer? Es, por tanto, una teoría del actuar correcto, de la obligación moral: investiga aquello a lo que uno está obligado desde el punto de vista moral. Desde el punto de vista metaético, presupone que se pueden formular enunciados no arbitrarios acerca de la corrección de las acciones. Se preocupa por una racionalidad práctica. Aspectos estos que comparte con su gran contrincante, la ética kantiana.

En segundo lugar, de acuerdo con la concepción utilitarista, la corrección de la praxis se mide por los resultados, cualquiera que sea la manera, como en los diferentes tipos de utilitarismo se determina la calificación de las acciones y de sus consecuencias. Desde aquí, la ética utilitarista es claramente *teleológica* y se opone frontalmente a todas las posiciones *deontológicas*. Según la definición de teleologismo que hemos venido utilizando, con Rawls y Frankena, se trata de definir el bien independientemente de lo correcto, esto es, interpretar lo correcto como maximización del bien.

En tercer lugar, el utilitarismo implica un elemento no egoísta, pues, desde Bentham, define la utilidad teniendo en cuenta no a un individuo o a un grupo, sino a «todos los afectados por la acción». El grado de generalización no es tan importante como el hecho de que nunca se prefiere a uno en detrimento de los demás.

En cuarto lugar, la mayor felicidad se entiende siempre desde un punto de vista relativo, empírica y comparativamente. Contiene siempre un elemento no trascendental, en un sentido de no hacer apelación a nada fuera de la vida humana (Williams, 1982: 96).

En quinto y último lugar, está su vinculación, de importancia decisiva, a la praxis. Ya se ha señalado que no puede entenderse su universalismo sin tener en cuenta el interés por una reforma racional de la sociedad, tendente a una mayor democratización de la vida pública inglesa. Consecuentemente, encontramos en su *teoría política* sus dos rasgos básicos: el principio de utilidad como criterio de reforma social y el método racional, el cálculo hedonista, que procura llevar a cabo la política social de una forma científica. De estos criterios deriva una actitud igualitaria y radicalmente democrática.

En general, hay dos cuestiones básicas a las que debe responder un filósofo utilitarista: debe explicar cómo debemos determinar la conveniencia o inconveniencia de una acción en función de sus buenas o malas consecuencias; y, en segundo lugar, debe proporcionar un principio para determinar lo que son buenas o malas consecuencias (Urmson, 1977: 589). Según respondamos a estas cuestiones tendremos un tipo de utilitarismo diferente.

9.3. Diferentes utilitarismos

Al igual que ocurre con todo intento de sistematización, puede ser que nos encontremos con posiciones teóricas que se alejen tanto de este cuerpo doctrinal que sea difícil identificarlas como utilitarismos. Aún a sabiendas de este riesgo y de forma harto esquemática, podemos establecer la siguiente tipología:

a) *Utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla*.
Corresponde a la primera cuestión que dejábamos abierta en el parágrafo anterior. El utilitarismo del acto es la concepción de que la corrección o incorrección de una acción ha de ser juzgada por las consecuencias, buenas o

malas, de la acción misma. El utilitarismo de la regla es la concepción de que la corrección o incorrección de una acción ha de ser juzgada por la bondad o maldad de las consecuencias de una regla, según la cual cualquiera ejecutaría la acción en circunstancias semejantes (Smart y Williams, 1981: 17).

Dentro de esta misma diferenciación, tendríamos diferentes posturas según la regla sea real, como en el caso de Toulmin, o posible, como en las posiciones cercanas a Kant. Brandt, por su parte, habla de un «utilitarismo de la regla ampliado» que añade al criterio de producir mayor felicidad o bienestar un principio de justicia para su distribución equitativa (Brandt, 1998: 465).

b) *Utilitarismo hedonista, semiidealista, idealista y negativo*
Ocupándonos ahora de la naturaleza de lo bueno, Smart y Williams diferencian entre Bentham, para el que el placer es lo único que cuenta y reivindica el valor de todos los placeres por igual; Mill, para el cual el placer es condición necesaria pero no suficiente para el logro del máximo bienestar, y Moore, que piensa que hay varias cosas buenas en sí y que tenemos el deber de fomentar (Smart y Williams, 1981: 21). Por último, el caso de Popper y H. Albert, que ven en la eliminación del sufrimiento innecesario un criterio negativo de obligación moral.

c) *Utilitarismo cuantitativo y cualitativo*
Generalmente se considera que Mill se apartó de la doctrina utilitarista de Bentham al introducir el concepto de *calidad* de los placeres como algo a tener en cuenta a la hora de elegir tanto una acción privada como una actuación colectiva, frente a una concepción cuantitativa de los placeres (Guisán, 1992*b*: 288). Pero, de hecho, también en Bentham es difícil mantener una cuantificación exacta, aunque esta fuera su intención. Sin embargo, la diferencia clave entre ambas posiciones aparecerá cuando nos enfrentemos al criterio de utilidad y la pretensión de haber encontrado en el cálculo hedonista un criterio suficiente de intersubjetividad práctica.

d) *Utilitarismo de la preferencia*
Tiene que ver con la posición de Hare ante el problema, típico como ya hemos visto en la crítica de Kant, de definir la felicidad que se supone debe ser maximizada. Para Hare, la acción racional es aquella que es preferida cuando nuestras preferencias actuales han pasado por el tamiz de lo que los hechos y la lógica demandan. Si bien de esta forma se evitan los peligros del paternalismo, no lo hace de los derivados del *sociologismo* y *logicismo* (Guisán, 1992: 289).

e) *Utilitarismo ampliado*
En la línea de Mill y Brandt, Farell ha intentado en nuestros días responder a la mayoría de las críticas presentadas al utilitarismo incorporando la noción de *derechos individuales prima facie*, derechos que no son absolutos sino *desplazables*, siguiendo criterios de utilidad, por el cálculo de consecuencias (Farell, 1983: 366).

Según Smart y Williams, el argumento más persuasivo a favor del utilitarismo ha sido que los dictados de una ética deontológica, en algunas ocasiones, conducirán siempre a la existencia de la miseria que podría haber sido prevista sobre principios utilitaristas. Este argumento será utilizado de nuevo por la ética criticista. Precisamente el utilitarismo tiene, a juicio de estos autores, lo necesario para evitar estos casos: «Con su actitud empírica ante las cuestiones de medios y fines cae bien al temperamento científico y tiene flexibilidad para ocuparse de un mundo cambiante» (Smart y Williams, 1981: 83). Como veremos a continuación, este es precisamente el argumento básico que más se aduce en su contra.

9.4. Algunos problemas

Es importante detenernos en los problemas que acarrea el criterio de utilidad, pues nuestra intención es proponer una complementación entre una posición deontológica y una posición teleológica. MacIntyre resume en su *Historia de la ética* tres críticas interesantes desde este punto de vista.

En primer lugar, al igual que ocurría con el concepto de *deber*, los conceptos de *placer* y *felicidad* se dilatan y pierden progresivamente su sentido, hasta que se usan para designar cualquier meta de los hombres. Con esta amplitud, consecuentemente, dejan de ser útiles para propósitos valorativos y morales (MacIntyre, 1994: 228).

Curiosamente, el argumento de la peligrosidad tantas veces esgrimido contra el deontologismo aparece de nuevo también contra el utilitarismo. Con el criterio de la mayor felicidad para el mayor número puede ser justificada cualquier sociedad paternalista o totalitarista en la que el precio de la felicidad es la libertad de los individuos. Que los seres humanos estén satisfechos con su suerte no significa que su suerte sea la que *debe* ser.

En tercer y último lugar, el concepto de la mayor felicidad para el mayor número solo es aplicable, con algún tipo de legitimidad moral, en una sociedad en la que se supone que existen normas *no* utilitaristas de conducta. Se pregunta MacIntyre: «¿qué aplicación tiene en una sociedad donde hay acuerdo general con respecto a que la felicidad común se encuentra en el asesinato en masa de los judíos?» (1994: 230). Según MactIntyre, nada más lejos del ánimo de Bentham y Mill, pero esto mismo prueba que fueron, en cierto modo, utilitaristas inconsecuentes, pues, nos dice de nuevo MacIntyre, «dependen de una invocación implícita a otras normas que emplean de forma encubierta para definir la mayor felicidad». De la misma opinión es Höffe cuando afirma que solo puede darse el paso del hedonismo egoísta al utilitarismo presuponiendo tácitamente un principio de universalización que, sin embargo, no puede fundamentarse a partir de este principio (Höffe, 1979*a*: 120). Como termina aceptando Guisán: «la vida es mejor en términos hedonistas cuando sabemos que no todo está sujeto al ‘‘puro’’ cálculo hedonista» (1992: 277).

Para nada cambia esta crítica si, en lugar de felicidad, hablamos de satisfacción de intereses. La *teoría de la justicia* de Rawls se enfrenta a la idea básica de que las sociedades están correctamente ordenadas cuando «las instituciones más importantes están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ellas» (1978: 40) (Rawls, 1996; Martínez Navarro, 1999).

El criterio de maximizar la utilidad y la identificación de la justicia con la eficacia se enfrenta a dos problemas irresolubles. En primer lugar, presenta un concepto tosco y pobre de persona. Para Rawls, la dignidad de la persona constituye un valor independiente de su capacidad de disfrute. La capacidad de placer y pena no es suficiente para considerar a la persona como sujeto de derecho. Si no queremos caer en el dilema de tener que sacrificar demandas en aras de un mayor beneficio del mayor número, hay que partir de que *lo correcto tiene que ser anterior a lo bueno*. Rawls, al igual que la ética discursiva, defiende la *prioridad de la justicia*, es decir, la existencia de restricciones o límites sobre las diferentes concepciones del bien. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fueran una sola queda excluido de entrada. «El utilitarismo confunde imparcialidad con impersonalidad» (Rawls, 1978: 46).

El legislador ideal o espectador imparcial capaz de realizar el cálculo de satisfacciones no es, nos dice Rawls, muy diferente al empresario que decide maximizar su ganancia. Al utilitarismo le subyace un *planteamiento economicista* que considera los deseos y las necesidades como algo dado, como un hecho, sin importar su origen o calidad. Al hacer una distribución, solo importa la cantidad global (cuánto, qué), pero no la distribución misma (cómo, quién) (Martínez García, 1985: 57). La enorme claridad y sencillez del utilitarismo, podríamos añadir, solo es posible al preció de una *objetivación* y, por tanto, pérdida de autonomía de los individuos.

No obstante, y a pesar de estas críticas, el utilitarismo aportará en lo que sigue, tanto al hablar de la ética discursiva como en la construcción y la propuesta de las éticas aplicadas, tres cuestiones fundamentales (Guisán, 1995):

- La necesaria consideración de las consecuencias a la hora de analizar la justicia de una acción, norma o institución.
- El criterio de que cada uno es quien mejor puede decidir sobre sus propios intereses.
- La afirmación de la capacidad racional de los individuos de ordenar sus preferencias y fijar sus objetivos y de elegir los medios adecuados para conseguirlos.

Si bien estas premisas son la condición necesaria para evitar todo dogmatismo y totalitarismo, es necesario añadir a este *individualismo metodológico* el momento deontológico que supone la consideración del ser humano como un ser social y no como un actor solitario. De lo contrario, corremos el peligro de caer en el dogmatismo,

no menos peligroso, de considerar los intereses y las necesidades como hechos. En este intento de complementar teleologismo y deontologismo, hablaremos aquí de algunas propuestas de éticas aplicadas.

Bibliografía

Brandt, R. B. (1998): *Teoría ética*, Madrid: Alianza.

Colomer, J. M. (1987): *El utilitarismo*, Barcelona: Montesinos.

Farell, D. M. (1983): *El utilitarismo. Ética y política*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

Goodin, R. E. (1995): «La utilidad y el bien», en P. Singer, *Compendio de ética,* Madrid: Alianza, pp. 337-346.

Guisán, E. (1992*a*): «El utilitarismo», en V. Camps, *Historia de la ética*, vol. ii, Barcelona: Crítica, pp. 457-499.

— (1992*b*): «El utilitarismo», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, pp. 269-296.

— (1995): *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra.

Höffe, O. (1979): *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires: Alfa.

Martínez García, J. I. (1985): *La teoría de la justicia de Rawls*, Madrid: cec.

Martínez Navarro, E. (1999): *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls*, Granada: Comares.

Mill, J. S. (1981): *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.

— (1984): *El utilitarismo*, Madrid: Alianza.

Miller, D. (1987): *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid: Alianza.

Pettit, P. (1995): «El consecuencialismo», en P. Singer, *Compendio de Ética,* Madrid: Alianza, pp. 323-336.

Raphael, D. D. (1986): *Filosofía moral*, México: fce.

Rawls, J. (1978): *Teoría de la justicia*, Madrid: fce.

— (1996): *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

Singer, P. (2002): *Una vida ética*, Madrid, Taurus.

Smart, J. J. C. y B. Williams (1981): *Utilitarismo, pro y contra*, Madrid: Tecnos.

Urmson, J. O. (1977): «Utilitarismo», en D. L. Sills, *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid: Aguilar.

Williams, B. (1982): *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra.

TEMA 10

Otras tendencias éticas contemporáneas

Introducción

El siguiente texto de Habermas puede servir para resumir cuál ha sido la tarea central heredada de la modernidad a través de los filósofos de la ilustración (Habermas, 1986: 273):

> [...] desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de formas esotéricas sus potencialidades cognoscitivas y aprovecharlas para la praxis, para una configuración racional de las relaciones vitales.

El siglo XX y el comienzo del siglo XXI, sin embargo, se parecen más a la constatación del fracaso de estas intenciones que a su posible plasmación. Desde Hegel hasta mediados del pasado siglo, los filósofos más sobresalientes han coincidido en la tesis de que la *moral universal es un engaño*. Solo encontramos la excepción de las éticas materiales de los valores, pero su excesiva carga intuicionista presenta, como veremos, múltiples problemas. Por lo que respecta a las demás tendencias, al perder el punto de referencia del sujeto, o bien entienden la ética como un mero análisis lógico del lenguaje moral, o bien la reducen a marcos contextuales e incluso situacionales que ven en el universalismo algo inútil y peligroso.

Pero, con la localización en el lenguaje de la actividad filosófica, se dan también los primeros pasos hacia un cambio de paradigma, hacia una nueva búsqueda de un momento de intersubjetividad que pueda sustituir a la conciencia como reducto último de la racionalidad. El lenguaje, en su triple dimensión sintáctica, semántica y pragmática, irá constituyendo las redes de este nuevo momento. El abandono de la filosofía de la conciencia exige, sin embargo, una nueva redefinición del momento de imparcialidad, en la que debemos incluir las aportaciones de estas tendencias.

10.1. La ética analítica

Suele considerarse la obra de Moore, *Principia Ethica* (1903), como el comienzo de la filosofía moral analítica. Para Moore, el método analítico consiste en la descomposición de conceptos a partir de conceptos para, en un segundo paso, construir a partir de datos simples y mediante un instrumental lógico-lingüístico (Sádaba, 2000: 163). Con esta metodología y ante la imposibilidad de definir el término *bueno*, Moore llega a la conclusión de que *bueno* consiste en una cualidad simple, que no es natural y que se conoce de modo directo por intuición. El error más importante de la filosofía moral ha consistido siempre en intentar definir *bueno* a partir de propiedades naturales. Esto es lo que Moore entiende por *naturalismo*, en definitiva, la doctrina de que los términos valorativos pueden definirse mediante términos descriptivos o no valorativos (por ejemplo, la felicidad, lo que opina la mayoría, lo que proporciona mayor utilidad, etc.). Lo que han hecho estas teorías es confundir lo bueno con cosas que son buenas, cosas que acompañan al predicado bueno. Si lo bueno se identificara con la felicidad, ¿cómo podríamos seguir preguntando si la felicidad es buena?

Al igual que Moore, también Prichard y Ross pueden ser considerados como *intuicionistas*. Todos comparten, en primer lugar, que solo la intuición nos permite hablar de lo verdadero o falso éticamente; y, en segundo lugar, que existe una propiedad no natural que es la bondad o la rectitud y que pertenece a tales actos o estados de las cosas (Hudson, 1974: 108).

Las críticas presentadas ante tal concepción de lo moral no solo han insistido en que no pueden explicar la intersubjetividad que parece reclamar el lenguaje moral, sino que también lo han hecho en el punto mismo de partida: su teoría del significado. Estamos ante una *teoría referencial del significado*, para la cual el lenguaje se refiere a las cosas, las relaciones, las cualidades de los objetos o las actividades de las personas. Con lo cual, se está obligado de principio a demostrar la existencia del referente como algo propio y separado del mundo real (Salmerón, 1992: 158).

La misma distinción tajante entre lenguaje descriptivo y lenguaje valorativo encontramos en el *positivismo lógico*. El *Tractatus* de Wittgenstein es el primer paso en estas teorías. En él encontramos la identificación entre lenguaje y mundo. Si los límites del lenguaje son los límites de mi mundo y el mundo es la totalidad de los hechos, es obvio que la ética, el terreno del deber ser, está fuera del lenguaje. *No se puede hablar de ética* (Sádaba, 2000: 172).

Estas tesis son el trasfondo del *emotivismo* que defienden Stevenson y Ayer, para los cuales los juicios morales son expresiones de sentimientos o emociones que, en cuanto tales, no son susceptibles de verdad o falsedad. Para Ayer, las proposiciones o son analíticas o son empíricas y, como las evaluaciones morales no caen en ninguno de estos dos campos, no tienen ningún significado: son autoexpresivas y persuasivas, es decir, tienden a influenciar la conducta de los demás (Sádaba, 2000: 178).

Stevenson, en su libro *Lenguaje y ética* (1944), ofrece una visión más detallada del emotivismo. Para ello, parte del uso cotidiano del lenguaje moral y constata la existencia de desacuerdos y el carácter *magnético*, es decir, la invitación a actuar, que conllevan. Para explicar este carácter, distingue entre significado *descriptivo* y significado *emotivo*, relacionado según las convenciones y los usos. Según esta distinción, «esto es bueno» significaría «yo apruebo esto» (descriptivo) y «deseo que tú lo apruebes también» (emotivo). Las razones solo poseen el carácter de un refuerzo o apoyo psicológico.

Frente a estas posiciones se han presentado varios frentes de crítica. Interesante es la de MacIntyre que constata que, si bien este es el caso en la actualidad, el emotivismo no es un rasgo *esencial* del lenguaje moral, pues ha habido épocas donde no era este el caso (1987: 29). En segundo lugar, la poca importancia dada a las razones desvirtúa de hecho el papel del lenguaje moral. Esto es, no da tampoco razón de la intersubjetividad existente en el lenguaje moral. Por último, su teoría causal-psicológica del significado confunde la fuerza ilocutoria con los efectos producidos en el oyente. Es evidente, sin embargo, que un juicio moral tiene significado con independencia de los efectos que produce (Warnock, 1968: 107).

Estos problemas darán paso a la *teoría prescriptiva* de Hare, que ya parte de una teoría del significado como uso. En su libro *El lenguaje de la moral* (1952), Hare explica su tesis principal: los juicios morales son juicios prescriptivos, que poseen la característica esencial de ser *universalizables* y de permitir el razonamiento o la argumentación moral. Si nos preguntamos por el uso del lenguaje moral, nos encontramos con que sirve para enseñar, afirmar o llamar la atención sobre los criterios, las reglas o los principios para elegir entre acciones o situaciones (Hudson, 1974: 165). Ya hemos visto la tercera de estas características: entre las oraciones imperativas se dan las mismas relaciones lógico-deductivas que entre las indicativas. Más aún, incluso cuando una de las premisas no es imperativa, puede realizase todavía la argumentación, pues los elementos lógicos son los mismos. La acción moral lo es porque se basa en razones, apoyadas a su vez en principios. Sin embargo, ya no es posible preguntarse por el porqué de estos principios. Cada persona o grupo tiene sus principios. La moral le pide que sean consistentes pero, en definitiva, la moralidad de una persona se determina a través del sistema de principios morales de *tal* persona (Sádaba, 2000: 200). Las infracciones a la universalizabilidad son de índole lógica, no moral.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando no se comparten principios? De hecho también podemos argumentar a favor o en contra de determinados principios. MacIntyre (1994: 251) expone perfectamente esta crítica que atañe igualmente al emotivismo:

> [...] mis actitudes y mis imperativos tienen autoridad para mí precisamente porque son míos. Pero cuando invoco palabras como *debes* y *bueno* trato al menos de apelar a una norma que tiene una autoridad distinta y mayor. Si uso estas palabras al dirigirme a alguien, trato de llamar su atención en nombre de esas normas y no de las mías.

Como rechazo a las tesis prescriptivistas e intento de contestar a la pregunta *¿qué hace moral a una acción?*, puede entenderse el *descriptivismo* o *neonaturalismo* de autores como P. Foot y G. J. Warnock (Hudson, 1974: 277). El núcleo central de la teoría consiste en afirmar que los principios morales no son cuestión de simple elección, sino que existe un trasfondo moral propio de todos los hombres, esto es, deseos y necesidades específicamente humanas. De forma que «algo no es moral porque se quiere, sino que se quiere porque es moral» (Sádaba, 2000: 209). Introducimos así un cierto naturalismo: «la necesidad que el hombre tiene de obrar justamente con los demás depende del hecho de que estos son hombres y no objetos inanimados o bestias» (Foot, 1974: 150).

Sin embargo, recurrir a la antropología supone perder la intersubjetividad que el formalismo kantiano había alcanzado. Solo en el caso de que tuviéramos una forma de vida que sustentara una determinada concepción del ser humano podríamos dar este paso. Pero no poseemos ninguna definición del hombre-tal-como-debe-ser-según-su-esencia hacia el que pueda la reflexión ética dirigir sus pasos.

Lo que caracteriza la filosofía analítica, y con ello la ética analítica, no es tanto un método de análisis aplicado al lenguaje moral, como la exigencia de que la filosofía moral «debe reducirse a este simple ejercicio, esto es, a la metaética» (Quintanilla, 1976: 19). Apel (1986: 125) ve tres supuestos axiomáticos básicos en las posiciones mencionadas:

a) A partir de hechos no es posible deducir ninguna norma, o sea, a partir de enunciados descriptivos (es), no es posible derivar enunciados prescriptivos (debe).

b) La objetividad científica se reduce a las constataciones empíricas valorativamente neutras de la ciencia o a las inferencias lógicas.

c) La fundamentación filosófica de la validez se limita al esquema deductivo del cálculo proposicional semánticamente interpretado.

Si bien el punto de partida del lenguaje prometía grandes resultados, estas limitaciones merman sus posibles aportaciones a la explicación de la intersubjetividad moral. Desde ellas, o bien caemos en un formalismo lógico abstracto y ajeno a la moral, o bien volvemos hacia posiciones metafísicas difíciles de compaginar con un *proceso de racionalización*.

Ligada al segundo Wittgenstein, la *teoría de los actos de habla* de Austin y Searle permiten romper estas estrictas barreras impuestas por el primer Wittgenstein y el positivismo lógico y, con ello, abrir la posibilidad de una *racionalidad práctica*. Esta teoría nos muestra la *falacia abstractiva* que supone distinguir categorialmente entre enunciados descriptivos y prescriptivos y explicita así la *normatividad* incrustada en cualquier acto de habla, incluidas las afirmaciones. La reducción del análisis lingüístico a sus dimensiones lógico-semánticas, a la que aún se aferra Hare, no tiene justificación desde el mismo análisis lingüístico. El análisis semántico, limitado por una ontología empirista, al centrarse solo en las relaciones lingüísticas entre un actor solitario y el mundo objetivo, no deja espacio para una explicación racional de las relaciones intersubjetivas. La dimensión pragmática del lenguaje posibilita de nuevo la inclusión del sujeto dentro de la filosofía moral. Pero, como tendremos ocasión de analizar, sin el optimismo de la modernidad.

10.2. El papel de los valores

En la primera mitad de nuestro siglo y particularmente durante el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales, la *ética material de los valores* constituyó uno de los modos más sobresalientes de plantear los problemas morales. El esfuerzo estaba centrado en salvar la objetividad e incondicionalidad de los valores frente al subjetivismo y al relativismo. Sin embargo, este *objetivismo axiológico* y el universalismo material *fuerte*, por así decirlo, eran claramente incompatibles con la actitud escéptica a la que parecía obligar la experiencia de la guerra. La ética existencialista y el neopositivismo vinieron a ocupar el lugar dejado por la ética material de los valores. Aunque, como veremos, la crítica de estas dos posiciones a la pretensión de fundamentación intuicionista de los principios morales es correcta, el objetivo de este punto es explicitar que el esfuerzo por dar razón a aspectos que forman parte de lo moral y que han sido olvidados por el formalismo no debe perderse (Maliandi, 1992: 73).

Apoyándose en el examen de la intencionalidad de Brentano y la concepción husserliana del valorar como un acto intencional que *mienta* algo y tienda a una evidencia, Scheler encuentra una base suficiente para enfrentarse al formalismo kantiano. En su *Ética* parte de que, efectivamente, debemos rechazar todo tipo de ética material *empírica* por ser heterónoma y, por tanto, por no poder dar razón de la dignidad de la persona. Pero sí que puede haber una ética a priori material y emocional, en el sentido en que los valores pueden analizarse como actos intencionales emocionales.

El valor de una acción no se encuentra, como en Kant, en el deber. Al contrario, todo deber encuentra su fundamento en un valor (García Maynez, 1976: 45). Los valores son esencias o hechos fenomenológicos que, sin ser hechos empíricos o científicos, son los más concretos de todos por ser el objeto directo de una vivencia. Son datos puros, distinguibles de los bienes que los portan y de los fines u objetivos de la voluntad que tiende a realizaros. El *conocimiento moral* consiste en el conocimiento de la jerarquía axiológica, pues la acción moral radica en procurar la realización de lo que se conoce como mejor en cada situación (Goma, 2000: 299).

Hartman desarrolla una sistematización y, a la vez, una modificación de las ideas éticas y axiológicas de Scheler. Al igual que Scheler, los valores son condiciones de posibilidad de todos los fenómenos morales en general. Pero Hartman presenta una ontología de los valores como seres-en-sí cercana a las ideas platónicas: son aquello en virtud de lo cual lo que de ellos participa es como es (García Maynez, 1992: 216). En esta dirección, Ortega llegará incluso a proponer una *ciencia estimativa*, encargada de explicitar un sistema de verdades evidentes e invariables (Maliandi, 1992: 96).

La *ética existencialista* constituye otra tendencia importante por lo que respecta a la consideración de los valores dentro de la ética. Sin embargo, esta vez no estamos ante una ética que posea por sí misma ninguna unidad sistemática o metódica. Lo que le imprime un carácter propio es precisamente *lo olvidado* por las exigencias universalistas: la dependencia de la pretendida incondicionalidad de la existencia histórica y particular de los sujetos. Heidegger, Kierkegaard y Sastre coinciden en que el hombre es ser-en-el-mundo y, en consecuencia, corporalidad, contingencia, singularidad y realidad espacio-temporal. En su escrito de 1946 *El existencialismo es un humanismo*, Sastre explica el significado de la afirmación básica de que la *existencia precede a la esencia:* no existen valores, ni justificaciones absolutas e incondicionales. El hombre es absolutamente libre y, por tanto, totalmente responsable de sus actos. La angustia que produce esta situación no queda eliminada por la *mala fe* moral, por la adhesión a un código moral determinado. Muerto Dios, secularizada la moral, ya no hay valores absolutos. Es cada individuo el que debe enfrentarse a su propia soledad y elegir –inventar– la moral. No existe ninguna libertad universal, solo existe *mi* libertad (Amorós, 2000: 379).

También la persona como valor absoluto es la base para una crítica al universalismo abstracto por parte del *movimiento personalista*. Al igual que Scheler, para Mounier el ser humano es portador de valores que configuran al que los personaliza.

Ahora el énfasis viene puesto en el concepto de ser humano como tarea, como ser transitorio que tiene a los demás, a la comunidad, como su punto de referencia. Pero, al igual que en el existencialismo, también la temporalidad y la no codificación del ser humano, la dificultad de su definición, tienen aquí un lugar central. Autores como Ricoeur, Levinas, Zubiri, etc., comparten esta preocupación ética (Domingo, 1985: 141).

Las aportaciones de las éticas de los valores debemos buscarlas en su exploración del mundo de la vida emocional. El hecho de que las intuiciones difieran de un sujeto a otro y de que no encontremos criterios para decidir, en casos de conflicto, quién tiene la intuición correcta, no es ningún argumento para descartar el papel de las intuiciones morales. Por su parte, también es del todo necesario el estudio de cómo la gente toma de hecho sus decisiones, de la complejidad de nuestras efectivas decisiones morales. La aplicación de los principios morales es impensable sin estas aportaciones (Warnock, 1968: 171).

10.3. Pragmatismo y neopragmatismo

El pragmatismo constituye más un método o una actitud que una doctrina. La posición de que el significado y la verdad de nuestras ideas están en relación directa con sus efectos prácticos provoca en ética, lógicamente, una postura teleológica y consecuencialista. Sin embargo, no podemos decir, como ocurre con el método fenomenológico, que el método pragmatista haya desarrollado una ética específica. Aun así, esta actitud ética sí que se encuentra en la base no solo de algunas de las posiciones comunitaristas actuales sino, curiosamente, de las posiciones universalistas más relevantes (Montoya, 1992: 196). Veamos esquemáticamente algunos conceptos clave de la actitud pragmatista.

En general, la metodología se dirige a aclarar ideas abstractas mediante su referencia a términos de experiencia y acción. La certeza e infalibilidad que ofrece el conocimiento intuitivo no puede mantenerse si nos damos cuenta de que todo conocimiento es simbólico y está, por lo mismo, determinado por conocimientos previos. La verdad de nuestras ideas significa más bien la capacidad de actuar, por lo que lo verdadero y lo correcto tiene que ver con lo útil (Bello, 2000: 38-39). Peirce, por ejemplo, introduce un concepto clave en este criterio al relacionar la verdad con la utilidad establecida, a su vez, mediante un proceso a través de la comunidad científica como comunidad de argumentación e investigación. Esta dependencia, aplicada a una comunidad de comunicación *ideal*, constituirá el criterio de verdad elegido por la ética discursiva: lo verdadero o lo correcto –justo– significa lo que tengo por defendible ante cualquiera que se sitúe en condiciones de racionalidad (Cortina, 1990: 113).

W. James se ocupa, aunque brevemente, de aplicar esta actitud a los problemas morales. Nos encontramos así ante un *naturalismo* del valor, según el cual todo valor es el correlato de un deseo o sentimiento del ser consciente: cuando experimentamos, sentimos, que algo es bueno, lo hacemos bueno (Montoya, 1982: 562).

Sin embargo, para Dewey, el valor ya no se mide en relación con los sentimientos sino con la acción. De forma parecida a la teoría aristotélica de la praxis, Dewey corrige el hedonismo utilitarista de James afirmando que el interés y la acción no se dirigen a la satisfacción de un placer, sino hacia el objeto mismo en su capacidad de consumar el acto. El deseo se dirige hacia el objeto y no hacia el placer. Los valores pasan a ser cualidades naturales de los objetos en su capacidad de satisfacer intereses. El concepto de *valor* está relacionado con la acción y, a su vez, la acción humana no puede ser comprendida aisladamente. Son buenos los fines que conducen a la realización de la persona en cuanto ser social. De hecho, solo la *experiencia compartida*, el sentimiento de continuidad, la pertenencia al todo social, constituyen la fuente de toda moralidad (Montoya, 1982: 566).

Es Mead quien desarrollará esta interrelación entre el individuo y la sociedad: el *yo* no es algo que pueda existir al margen de las relaciones interpersonales. «Somos lo que somos gracias a nuestra relación con los demás» (Mead, 1982: 381) y ello implica que la función de la ética solo puede consistir en el cuidado de la integridad de los grupos sociales de los que formamos parte. Si el proceso de individualización solo se entiende desde un proceso de socialización, es evidente que el individuo no puede ser tomado como algo abstracto y *previo* a la sociedad. Desde estas posiciones de Dewey y Mead se puede intentar una mediación entre las posiciones utilitaristas y formalistas. Como tendremos ocasión de comprobar, la ética discursiva es un buen ejemplo de ello.

De estos planteamientos pueden derivarse dos consecuencias en relación a la exigencia de universalidad que nos ocupa. En primer lugar, la importancia decisiva de la educación, la necesidad de constituir un «ethos universalizable» (Cortina, 1990: 236). En general, la idea de que no es suficiente un *criterio abstracto de universalidad* para determinar el ámbito moral. Es necesaria una complementación por parte de *contextos complacientes*, que se encarguen de los problemas de motivación y aplicación. Este es el caso de la ética discursiva, apoyada en la idea de Mead de la *universalización* como el *otro* generalizado (Habermas, 1990: 223).

No obstante, cabe la posibilidad, en segundo lugar, de ver la comunidad como algo particular y concreto y no como la «voz universal» o «conjunto de los seres racionales» de la que habla Mead. Es decir, negar la existencia de todo momento posible de idealización. Este es, por ejemplo, el caso del *neopragmatismo* de Rorty.

Rorty denomina *pragmatistas* a aquellas posiciones que reducen la objetividad a la solidaridad, es decir, a aquellas posiciones que niegan el realismo, esto es, la posibilidad de un conocimiento objetivo de lo que son los seres humanos como tales, como *humanidad* (Rorty, 1986). En suma, a aquellas que se enfrentan a lo que aquí venimos entendiendo como exigencia de universalidad.

La verdad solo puede ser, a juicio de Rorty, como la frase de James «lo que es bueno para nosotros creer». Pero este *nosotros* se refiere claramente a la comunidad liberal del occidente secular moderno. Con ello se acepta la necesidad del

etnocentrismo, la necesidad de definir el grupo ante el cual debemos justificar nuestras creencias. No podemos aspirar a algo que se encuentre más allá de la historia y las instituciones. Las convicciones pueden motivar a la acción sin necesidad de estar racional-universalmente justificadas. Solo hace falta afirmar la *obligación moral* de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos (Rorty, 1991: 208), pero ello como parte del consenso que constituye nuestra cultura particular. Por ejemplo, en el caso de la legitimación de la democracia, la posición de Rorty es clara: no es la filosofía la que tiene que demostrar la validez de la democracia, sino nuestras instituciones democráticas las que tienen que justificar, dar razón, de lo moral.

La respuesta de Apel y Habermas proviene precisamente de un trascendentalismo que ha pasado por los filtros de Perice, Dewey y Mead, para el cual, por terminar con palabras de Habermas (1998*a*: 308):

> La cuestión de qué creencias están justificadas es una cuestión de saber qué creencias están basadas en buenas razones; no se trata de la función de hábitos de vida que disfrutan de un uso social en ciertos lugares y no en otros.

10.4. La crítica al universalismo

En la actualidad, las diferentes posiciones neokantianas, la teoría de la justicia de Rawls, el constructivismo de Erlange, la ética discursiva de Apel y Habermas, así como el utilitarismo y las teorías derivadas del cientificismo, el racionalismo crítico, por ejemplo, siguen planteando posiciones universalistas. Frente a ellas, y fruto de la crítica a la razón moderna totalizante, identificadora y sistemática, adquieren un peso importante las posiciones teóricas que niegan toda fundamentación posible de la moralidad. Veamos dos posiciones al respecto.

Por una parte, tenemos aquellas teorías que, una vez denunciado el fracaso de la modernidad, preconizan un retorno a la *premodernidad* como único modo de salvar la racionalidad de la moral. MacIntyre es el paradigma de esta corriente que suele ser identificada como *neoaristotelismo*, por su pretensión de retomar la concepción teleológica de la praxis y de los bienes que le son inherentes (Cortina, 1990: 117). Frente a la pretensión de justificar un punto de vista moral como tarea básica de la ética, estas teorías proponen la vuelta a la particularidad, al *ethos*, a la moralidad concreta, como única forma de dotar de sentido a la moral. Común a todas estas teorías será también el intento de unir de nuevo deber y bondad y, consecuentemente, de ver de nuevo en la noción de *felicidad* la tarea básica de la ética (Thiebaut, 1992: 34).

Por otra parte, existen posiciones teóricas derivadas de los planteamientos de Nietzsche, Heidegger o el estructuralismo que defienden la opción por el fragmento, la diferencia, el descentramiento, la pluralidad de interpretaciones, etc. Foucault y Lyotard son dos buenos ejemplos de estas posiciones.

Foucault se enfrenta directamente a las capacidades emancipatorias del proyecto ilustrado, explicitando la nueva estructura de dominación y poder que encierran (Sauquillo, 1989: 63). Su concepción filosófica se comprende como una *ontología del presente*, dirigida a analizar el ejercicio de las relaciones de poder. Dentro de este marco, su posición ética es la de una ética no universalista, donde se concibe la ética como estética, como un trabajo artístico e inacabable de libertad. Foucault lamenta la transformación de la ética clásica del *souci de soi*, de la autorrealización del individuo en un estilo de vida agradable, primero por los estoico-cristianos y después por Kant, en una ley universal que se impone de la misma forma a todo ser razonable (Apel, 1988: 154). La transformación de los límites de la subjetividad conlleva denunciar estas estructuras de poder del discurso y del saber, materializadas en las prácticas institucionalizadas, administrativas, judiciales y penales, entre otras (Sauquillo, 1989: 73).

En la *condición posmoderna*, Lyotard ve el concepto de razón universal como un gran relato impuesto y ahora abocado a su superación o fin. La idea del acuerdo, del consenso como criterio de validez, representa una amenaza de ejercicio totalitario del poder, una ruptura de la heterogeneidad de los juegos de lenguaje, cuando lo decisivo es afianzar la diferencia y la diversidad, la inconmensurabilidad de las formas de vida. La negación de toda posibilidad de un criterio de validez intersubjetivamente válido para el ámbito moral no es tarea fácil de realizar. Wellmer ha destacado agudamente las consecuencias prácticas de estas críticas totales a la razón. Lo que Lyotard ha formulado para el plano del pensamiento posmoderno, está todavía sin formular para la *praxis posmoderna*. Ello significaría (Wellmer, 1994: 135):

> La traducción de las ideas democráticas y universalistas de la ilustración en una filosofía política en la que el pluralismo de los juegos de lenguaje retornara como un pluralismo de instituciones formales e informales, locales y centrales, temporales y permanentes. Tal pluralismo de instituciones en que se encarnara la autoorganización democrática de la sociedad y grupos no sería posible [...].

La aportación básica de estas teorías puede interpretarse como un acicate para la continua y progresiva lectura del universalismo político-moral. Si bien es necesario denunciar la parcialidad y la unilateralidad que han seguido el desarrollo de la racionalidad, es difícil dejar de lado las ideas de la autodeterminación individual y colectiva, las ideas de razón y de historia. En esta dirección, por ejemplo, la concepción del deontologismo como procedimentalismo y la diferenciación entre fundamentación y aplicación constituyen un buen marco para asimilar algunas de las cuestiones aquí expuestas.

Bibliografía

Amorós, C. (2000): «Sastre», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. iii, Barcelona: Crítica, pp. 327-295.

Apel, K. O. (1988): *Diskurs und Veranwortung*, Fráncfort: Suhrkamp.

Ayer, A. J. (1986): *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona: Planeta.
Bello, G. (2000): «El pragmatismo americano», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. iii, Barcelona: Crítica, pp. 38-86.
Conill, J. (1992): *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos.
Cortina, A. (1990): *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.
Foot, F. (1974): *Teorías sobre la ética*, México: fce.
Foucault, M. (1978): *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.
— (1988): *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI.
García Maynez, E. (1976): *Ética*, México: Porrúa.
Goma, F. (2000): «Scheler y la ética de los valores», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. iii, Barcelona: Crítica, pp. 296-326.
Habermas, J. (1988): «Cuestiones y contracuestiones», en J. Berstein, *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra.
— (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
— (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
Hare, R. M. (1975): *El lenguaje de la moral*, México: unam.
Heller, A. (1978): *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península.
Hierro, J. (1970): *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid: Teorema.
Hudson, W. D. (1974): *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza.
Jolivet, R. (1969), *Las doctrinas existencialistas*, Madrid: Gredos.
Larrauri, M. (1980): *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona: Dopesa.
Lyotard, J. F. (1984): *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra.
Maliandi, R. (1992): «Axiología y fenomenología», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, pp.73-104.
MacIntyre, A. (1987): *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
— (1994): *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.
Montoya, J. (1982): «La ética del pragmatismo», en *Iglesia viva. Fundamentar la moral*, n.º 102, pp. 559-566.
— (1992): «Pragmatismo y filosofía contemporánea», en *Diálogo Filosófico*, n.º 23, pp. 191-199.
Mounier, E. (1976): *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid: Taurus.
Novell-Smith, P. H. (1976): *Ética*, Pamplona: Verbo Divino.
Quintanilla, M. A. (1976): *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme.
Reiner, H. (1964): *Vieja y nueva ética*, Madrid: Revista de Occidente.
Rorty, R. (1986): «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *Michigan Quarterly Review*, n.º 25, pp. 525-534.
Rorty, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós.
Sádaba, J. (2000): «Ética analítica», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. iii, Barcelona: Crítica, pp. 163-220.
Salmerón, F. (1992): «Intuición y análisis. Los orígenes de la filosofía moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, pp. 153-176.
Sauquillo González, J. (1989): *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid: cec.
Savater, F. (1991): «La humanidad en cuestión», en C. Thiebaut, *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona: Crítica.

Scheler, M. (1941): *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Revista de Occidente.
Stevenson, Ch. L. (1984): *Ética y lenguaje*, Madrid: Paidós.
Thiebaut, C. (1988): *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor.
— (1992): «Neoaristotelismos contemporáneos», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, pp. 29-52.
Walter, M. (1990): «The communitarian critique of liberalism», *Political Theory*, vol.18, n.º 1, pp. 6-23.
Warnock, M. (1968): *Ética contemporánea*, Barcelona: Labor.
Wellmer, A. (1988): «La dialéctica de la modernidad y postmodernidad», en J. Pico (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza, pp. 51-86.
Wittgenstein, L. (1989): *Conferencia sobre ética*, Barcelona: Paidós.

TEMA 11

La ética discursiva

Introducción

Una vez realizado un breve recorrido histórico alrededor de algunas ideas éticas clave, estamos en condiciones de presentar un modelo que pueda dar razón de la existencia de los juicios morales y de la pretensión de universalidad que parecen explicitar. La intención de este tema no se centra solo en la discusión ética y metaética acerca de la posibilidad, la fundamentación y el desarrollo de un principio moral que, como punto de vista moral, nos determine la moralidad de nuestras acciones, normas e instituciones. La mirada se dirige más bien hacia su aplicación posible en los diferentes campos de la reflexión práctica.

El reto ha quedado establecido en la posibilidad de mediar entre deontologismo y teleologismo, esto es, en una ética que tenga en cuenta las consecuencias de la acción sin renunciar por ello al *momento deontológico*, necesario para dar razón de la persona humana. En este bloque se analizará la propuesta de la ética discursiva tal como Apel y Habermas la presentan y sus relaciones con el derecho y la política. Sin dejar de lado otras teorías, universalistas y no universalistas, el objetivo es ir dirigiéndonos de forma sistemática de la teoría a la praxis con el fin de obtener un aparato conceptual adecuado que nos permita desarrollar una ética aplicada, el primer paso para fundamentar un principio ético, es decir, la posibilidad de hablar de una racionalidad práctica intersubjetivamente válida. En este tema analizaremos igualmente las consecuencias de esta propuesta procedimentalista en el terreno individual, dejando para el siguiente tema el significado de una arquitectónica de la razón práctica en el ámbito de la acción colectiva.

11.1. La posición del racionalismo crítico

La propuesta ética del racionalismo crítico que nos ofrece Albert tiene este mismo objetivo: la constitución de una praxis racional alejada del dogmatismo e irracionalismo. Al igual que las posiciones universalistas, la ética criticista asigna a la filosofía oral la tarea de proporcionar las claves para una argumentación utilizable en el terreno práctico moral. Sin embargo, no cree que esta tarea sea posible realizarla desde lo que Albert denomina *pretensiones fundamentalistas*. Pretensiones que solo pueden acabar en el oscuro callejón del dogmatismo.

Para no caer en estos peligros ni renunciar tampoco a la idea de una racionalidad práctica intersubjetivamente válida, Albert propone partir del supuesto básico de la «falibilidad por principio de la razón humana», supuesto que implica, por una parte, el rechazo de todo intento de fundamentación última y definitiva y, por otra, la aceptación de un pluralismo ético que permita tener siempre varias alternativas para la solución de problemas. La prueba de la corrección de nuestros juicios o teorías éticas tendría que ver con la búsqueda de *consecuencias inaceptables*. Y esto, en tres niveles (Albert, 1973: 26). En primer lugar, analizando la consistencia interna de nuestras argumentaciones. En segundo lugar, mediante una mediación entre teoría y praxis, esto es, una aplicación de la ciencia al terreno moral en forma

de *principios puente*, principios encargados de la revisión y crítica de nuestras valoraciones y normas. Por ejemplo, el principio de realizabilidad que Albert define como «no poder implica no deber»; o el principio de congruencia, encargado de comparar las propuestas éticas con el estado actual de nuestros conocimientos, etc. (Albert, 1973: 59).

No obstante, además de la ausencia de contradicciones y de la posibilidad de fracaso ante la experiencia, una concepción falibilista de la praxis racional exige una condición más: su repercusión para la vida social. De ahí que sea necesario un tercer nivel, encargado de relacionar las diferentes propuestas con sus consecuencias posibles y esperables. Estos criterios deben tener siempre el carácter de hipótesis que, en su caso, pueden fijarse como medidas de verificación. Por ejemplo, la satisfacción de necesidades, la eliminación del sufrimiento humano innecesario y la armonía de las aspiraciones, entre otras. En esta elaboración de criterios debe tener un papel importante la tradición, aunque siempre como fuente de materiales para la discusión crítica y nunca como *datos inamovibles* de los que partir (Popper, 1982, vol. II: 392).

Sin embargo, esta concepción normativa de la praxis racional adolece de ciertas creencias de impiden, desde los presupuestos explicitados en los temas anteriores, que se posibilite desde ella la crítica y la orientación racional. El origen de estas limitaciones se encuentra en la concepción estrecha de argumentación práctica que maneja el positivismo criticista: solo pueden entrar a formar parte de los argumentos morales experiencias empíricamente contrastadas y deductivamente relacionadas.

Esto es así porque la ética criticista se ampara en un *realismo* que confunde realidad social con realidad natural, sin darse cuenta de que la realidad social, como realidad estructurada lingüísticamente, no se constituye al margen de los propios sujetos. Es decir, no es ninguna realidad *independiente* que nos sirva de referente para lo que es o pueda ser el caso. Esto lo vemos claro en los principios puente: la ciencia solo versa sobre hechos y, por lo tanto, solo una asimilación entre verdad teórica y verdad práctica convierte en aplicables estos principios. Igual ocurre con los criterios de verificación. Las dificultades comienzan cuando nos percatamos de que no poseemos ningún criterio común de necesidad, de satisfacción, de interés, de sufrimiento necesario o innecesario, etc. Necesitaríamos también una discusión crítica acerca de estos referentes. Pero la ética criticista ya no permite tal tipo de argumentación (García-Marzá, 1992: 75).

Desde estas limitaciones, la ética criticista puede presentarse como *tecnología práctica* o *racionalidad técnica*, pero no como una propuesta cognitivista. En último lugar, se reduce a un *dogmatismo de lo dado* que no puede dar razón de nuestra capacidad de poner en cuestión las tradiciones en las que de hecho nos movemos.

Esta arbitrariedad podría superarse si encontrásemos un principio que permitiera alcanzar una solución consensual de los conflictos de acción, esto es, un criterio de intersubjetividad que estableciera lo moralmente obligatorio para *todos*. Pero

Albert responde agudamente que esta argumentación sería una crítica contra la ética criticista si alguien hubiera podido establecer «aunque fuera una sola vez de una forma clara su fundamentación». El núcleo de una ética universalista consiste precisamente en esta tarea.

11.2. El argumento pragmático-trascendental

Si tomamos como referente al racionalismo crítico, solo le quedan a la ética dos posibilidades: o bien la renuncia a una intersubjetividad moral o bien una decisión última, ya irracional, a favor de una praxis racional reducida a su dimensión técnica. Ambas salidas son inaceptables para una ética universalista.

A juicio de Habermas, es mérito de Apel el haber roto esta disyuntiva al abrir una nueva vía desde la que afrontar la problemática de la racionalidad práctica (Habermas, 1985: 60). A grandes rasgos, esta consiste en denunciar la *falacia abstractiva* que supone reducir la fundamentación a la deducción de proposiciones e intentar, desde el cambio al paradigma del lenguaje, una *fundamentación normativa pragmático-trascendental*. Con ello, la ética discursiva adquiere resonancias kantianas, pero ahora lo que se pretende es reconstruir las condiciones de posibilidad de la argumentación y, en general, de la competencia comunicativa que todo ser racional posee. Para ello, se utiliza el método de las *contradicciones performativas*, consistente en buscar la contradicción entre lo que el hablante dice y lo que hace cuando lo dice. La fuerza de esta argumentación reflexiva radica en mostrar la relación existente entre las presuposiciones o las condiciones de sentido explicitadas y el reconocimiento de una norma moral básica. De esta forma, la fundamentación del punto de vista moral y la reconstrucción del saber intuitivo que como argumentantes poseemos se convierten en una y la misma tarea (Cortina, 1986: 122).

Con esta metodología, Habermas consigue reconstruir una serie de reglas que, en su sentido, equivalen al *principio de universalización*. Principio que Habermas (1985: 142) define de la siguiente forma:

> Toda norma válida debe cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que probablemente se producirían en su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptados por todos los afectos (y preferibles a los efectos de las posibilidades alternativas de acción).

La fundamentación pragmático-trascendental consiste en mostrar que este principio no es ningún principio moral que debamos introducir *desde fuera* para hacer posible la argumentación moral, en el sentido de una metanorma que nos permita alcanzar un acuerdo en las cuestiones morales. Es superfluo y redundante introducir cualquier norma básica moral, puesto que el punto de vista moral es inherente a nuestra praxis lingüística. El principio de universalización queda así establecido como una regla de la argumentación, como un resumen de las condiciones de sentido que subyacen al hecho mismo de la argumentación. Cualquier negación de este principio supone ya su utilización. De ahí la fuerza del argumento.

Con esta propuesta de fundamentación, la ética discursiva consigue dar una forma propia a la exigencia de universalidad. El punto de vista moral es entendido como un principio ético-discursivo, según el cual: «solo pueden pretender validez aquellas normas que encuentren (o puedan encontrar) el acuerdo de todos los afectados en un discurso práctico» (Habermas, 1985: 143). Desde el momento que este discurso práctico se define desde condiciones de perfecta asimetría e igualdad en las condiciones de participación, estamos cerca del concepto de idea regulativa kantiana, esto es, de su función de explicación del sentido de la argumentación. Al igual que en el formalismo kantiano, este principio representa una regla o un criterio destinado a determinar cómo podemos considerar algo desde el punto de vista moral. Sin embargo, la aportación propia de la ética discursiva consiste en realizar este formalismo como un *procedimentalismo*. Veamos las características básicas de este procedimentalismo.

11.3. El procedimentalismo ético-discursivo

Aunque como filosofía moral la ética discursiva centre su interés en la justificación del principio de universalización y, por lo tanto, en la construcción de un concepto de racionalidad práctica, esta dimensión de fundamentación no puede agotar las aportaciones que podemos esperar de una teoría ética. De los resultados de la reconstrucción filosófica podemos derivar las características básicas que definen esta explicitación del punto de vista moral y, a partir de ahí, analizar su posible aplicación a la praxis (García-Marzá, 1992: 131). Este punto quiere mostrar cómo el procedimentalismo ético-discursivo recoge las propiedades de universalismo, cognitivismo y formalismo, que constituyen el paralelo práctico de las estructuras posconvencionales subyacentes a nuestra capacidad de formar parte en una praxis social común.

Deontologismo. El ámbito de la ética discursiva queda delimitado a la validez del deber que el ámbito social supone y, con ello, al *carácter de obligación* que conllevan las normas. El fenómeno moral básico queda delimitado estrictamente al campo de la rectitud normativa o *justicia*. Nada tiene que ver con la preferencia de valores o con la producción de normas. El tema de la ética queda centrado en el tema del deber, como muy bien sintetiza Apel en la cuestión de «orientaciones de la acción normativamente vinculantes de las instituciones y de las normas del derecho positivo» (Apel, 1991: 152).

La ética deontológica lo es claramente desde el momento en que se centra para el juicio de normas y acciones en un procedimiento y no en una determinada concepción de la vida buena, el bien o la virtud. Es decir, en cuanto tiene como tarea propia la fundamentación de un marco normativo desde el que afrontar las cuestiones de las normas correctas o justas. Sin embargo, su respuesta, el discurso práctico, al remitir la solución de los conflictos de acción al acuerdo argumentativo de los afectados, permite la inclusión de aquellos aspectos concernientes a la vida buena. Por esta razón, la ética discursiva se aleja del deontologismo kantiano que para nada puede tener en cuenta las consecuencias de la acción.

Por lo tanto, la controversia radica, en la actualidad, como muy bien apunta Cortina, entre éticas sustantivas o materiales y éticas procedimentales y no entre deontologismo y teleologismo. Esto es, entre éticas que se orientan por los conceptos de bien y virtud o éticas que proponen reglas o procedimientos (Cortina, 1990: 74).

Procedimentalismo. La aportación propia de la ética discursiva es la configuración del formalismo kantiano como un procedimentalismo. La moralidad no puede ser entendida desde un formalismo que separa tajantemente cualquier fin que tenga que ver con las motivaciones empíricas, con las necesidades y los intereses de los individuos. No es formalista por exigir una supresión de los contextos de la *Lebenswelt*, lo es porque el principio de universalización establece una división de la praxis entre lo *correcto* y lo *bueno*. Esto es, entre aquella parte de la praxis que puede someterse a una estricta justificación moral y otra parte no capaz de moralización que abarca las orientaciones de valor integradas en las formas de vida individuales y colectivas. Del conjunto de cuestiones de la vida buena se aíslan las cuestiones de la justicia: aquellas cuestiones que pueden decidirse argumentativamente, esto es, puede alcanzarse en su seno un consenso acerca de su validez. Acerca de las cuestiones evaluativas o cuestiones de la *eticidad*, puede alcanzarse también un acuerdo racional, pero esta racionalidad está siempre determinada dentro de un contexto individual o colectivo concreto.

En resumen, si bien esta diferenciación entre moralidad y eticidad es la que nos permitirá alcanzar el universalismo y el cognitivismo buscado, tenemos también que tener en cuenta que esta desconexión de las formas concretas de vida es la fuente de parte de los problemas que se presentan ante la propuesta ético-discursiva.

Cognitivismo. A juicio de Habermas, todas las éticas cognitivistas, es decir, éticas que defienden la capacidad de una verdad práctica, tienen como punto de partida la intuición básica expresada por Kant en el *imperativo categórico*. La idea que subyace al imperativo de obrar «solo según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal» explicita la idea misma de la *imparcialidad* y puede interpretarse como expresión de una voluntad general: solo son válidas aquellas normas con las que todos podrían estar de acuerdo. Es esta capacidad de generalización la que define el sentido de la validez normativa, de cuya reconstrucción se ocupa la filosofía moral.

Sin embargo, tanto Kant como, actualmente, Kohlberg y Rawl entienden este cognitivismo desde el paradigma de la conciencia, sin darse cuenta que el actuar fonológico no puede escapar al círculo que supone nuestro proceso de socialización, ni tampoco salvar el abismo existente entre lo particular y lo universal. El *individualismo metodológico* implica que *mi* propia perspectiva, desde donde examino la generalización de todos los intereses en conflicto, queda aproblemática. Las convicciones morales pueden y deben ir más allá del simple sentimiento moral, pero no pueden pretender otorgar una validación moral: la convicción debe ser razonada entro del discurso práctico, discurso definido, a su vez, por la tensión entre el criterio ideal y la exigencia de argumentación real.

Universalismo. Como venimos manteniendo, una ética universalista se define básicamente por contraposición a una ética relativista: los juicios morales pretenden una validez universal más allá de las pautas y los valores propios de una cultura, sociedad o forma de vida determinada. Con la fundamentación del principio de universalización en las estructuras de nuestra competencia comunicativa, se intenta mostrar que este planteamiento ético no comete una *falacia etnocéntrica*, esto es, no expresa únicamente las intuiciones de nuestra cultura occidental.

11.4. Límites de la ética discursiva

Una vez caracterizada la ética discursiva bajo estas propiedades, aparece inmediatamente la cuestión de si esta propuesta no estaría pagando un precio demasiado elevado por su procedimentalismo universalista. El objetivo de este punto es plantear y responder, esquemáticamente, a algunas críticas, intentando mostrar que provienen más de una mala distinción entre los niveles de fundamentación y aplicación que de los límites de esta propuesta ética. Atendiendo principalmente a la acción individual, estas críticas podrían ordenarse en los siguientes cuatro grupos.

El abandono de la felicidad. El punto de vista moral se centra en cuestiones referentes a la justicia, mientras que las cuestiones referentes a la *vida buena* quedan fuera de la consideración moral. Autores como Taylor, Bubner y Guisán, han hecho hincapié en la cuestión de si, al hacer abstracción de cuestiones como la felicidad, el bien o la virtud, aspectos que han formado parte tradicionalmente de la reflexión ética, no estamos realizando una reflexión incompleta y, por tanto, inútil del fenómeno moral.

Aunque con sus diferentes matices, la respuesta a esta crítica solo puede venir de la relación estricta existente entre el formalismo y el universalismo (García-Marzá, 1992: 141). Cualquier intento de recuperar un criterio de validez intersubjetivo desde el marco de lo *bueno*, de hablar de estados de satisfacción, más o menos profundos, se encuentra con el problema de la universalidad: ¿sobre qué base podemos otorgar validez a los bienes trascendentes a una praxis cuando, de hecho, separamos tajantemente entre vigencia y validez? La pretensión de que la teoría ética abarque ámbitos más allá del discurso práctico corre el peligro de caer en un relativismo que nada puede ofrecer con respecto a la cuestión de cómo justificar un principio de justicia y poco con respecto a la cuestión, culturalmente determinada, de qué podemos entender por felicidad o vida buena.

La posición del sujeto. Otra de las consecuencias del proceso de fundamentación ético-discursivo parece ser el *no lugar* en que queda el sujeto moral. Wellmer, Cortina y Muguerza han explicitado esta crítica de máxima importancia en una ética que se presenta como kantiana. Si localizamos la validez moral en el resultado del procedimiento y no en la conciencia moral de los propios afectados, ¿no estamos diluyendo lo estrictamente moral?

La respuesta es negativa. Es precisamente el querer *dar razón* del sujeto autónomo, esto es, de la libertad humana de actuar según leyes propias, lo que en la actualidad nos lleva a sobrepasar las posiciones fonológicas. El respeto a la dignidad de las personas como sujetos igualmente capaces de autodeterminación no implica solo tenerlos como una fuente auxiliar para nuestro propio juicio: implica más bien reconocerles la capacidad de *participar* en todo lo que afecte a sus intereses. Solo es posible reconocer la autonomía del otro, y con ello la nuestra, si entendemos el procedimiento moral como un acto comunicativo en el que solo la igual participación asegura el conocimiento moral que se requiere para actuar moralmente.

Esto no quiere decir que nuestras convicciones morales no tengan ningún papel en los juicios o las decisiones morales. Significa sencillamente que no pueden sostener *todo* el peso de la validez moral. Es necesaria su inclusión en discursos reales bajo la mirada crítica del ideal del discurso práctico definido por la situación ideal de habla.

Antropomorfismo. Estas autolimitaciones de una ética posmetafísica implican también una serie de problemas aparentemente irresolubles. El cuidado o la compasión por los demás, los problemas derivados de una ética ecológica, el problema de las generaciones futuras, etc., son temas que tienen que ver con las cuestiones que afectan a los actores sociales más allá de sus propias relaciones e instituciones. En todos estos casos, se pregunta la relación de la ética discursiva con todos aquellos seres que, sin competencia comunicativa y, por lo tanto, sin posibilidad de poder entrar en el discurso, están afectados por las decisiones morales. Pretender ampliar la ética más allá de la relación entre sujetos autónomos y responsables corre el peligro de volver a una razón sustancial basada en concepciones metafísicas y dogmáticas. Esto no significa que la ética discursiva no pueda aportar nada respecto a estos asuntos. Estos temas pueden ser introducidos dentro del discurso práctico como contenidos de la argumentación y depender de la consideración racional de los propios participantes. Aunque solo el consenso bajo condiciones ideales puede constituir un criterio de validez, las razones pueden construirse respecto a las posibles consecuencias de las acciones.

Abstracción. A los problemas derivados de la delimitación procedimentalista del punto de vista moral, hay que añadir por último los *problemas de aplicación y motivación* que constituyen, en palabras de Habermas, «el punto ciego de toda moral trascendentalmente orientada». A esto solo se puede contestar diciendo que, efectivamente, hacen falta contextos complacientes y una especie de *inteligencia hermenéutica* que, ligada a la eticidad concreta de las costumbres y los hábitos, se coloquen al lado de la razón práctica.

Con esta afirmación parece que estemos reconociendo, con el comunitarismo, que hay que estar necesariamente ligado a una época o cultura determinadas. Sin embargo, al igual que en las crítica anteriores, tampoco aquí hace falta salirnos del discurso práctico. La *compensación* que se requiere no se produce al nivel de fundamentación sino al nivel derivado de la aplicación. La cuestión de la aplicación

o realización práctica se plantea una vez aclarada la cuestión de fundamentación: son dos problemas que se mueven en esferas diferentes.

Podemos resumir este recorrido realizado a lo largo de los problemas que afectan a todo procedimentalismo ético afirmando que estamos ante límites del sentido de la razón práctica y no ante déficits de una determinada reconstrucción teórica. No se puede ahora recuperar aspectos otrora decisivos para dar razón de lo moral, pues implicaría la vuelta a una filosofía de la conciencia y la pérdida de este *mínimo de racionalidad* defendida por la ética discursiva para el ámbito práctico.

Bibliografía

Albert, H. (1973): *Tratado de la razón práctica*, Buenos Aires: Sur.
Apel, K. O. (1986): *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa.
— (1991): *Teoría de la verdad y lógica del discurso*, Barcelona: Paidós.
Cortina, A. (1986): *Ética comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme.
— (1992): «Ética comunicativa», en V. Camps (ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, pp. 177-200.
— (2008): *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Madrid: Síntesis.
— (2000): «La ética discursiva», en V. Camps (ed.): *Historia de la Ética. La ética contemporánea*, vol. iii, Barcelona: Crítica, pp. 533-580.
García-Marzá (1987): «El racionalismo crítico como racionalidad práctica», *Estudios filosóficos*, núm. 102, vol. 26, pp. 301-325.
— (1992): *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid: Tecnos.
Guisán, E. (1986): *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona: Anthropos.
Habermas, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
— (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.
Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid: fce.
Popper, K. (1982): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Orbis.
Wellmer, A. (1994): *Ética y diálogo*, Barcelona: Anthropos.

TERCER BLOQUE.
EL GIRO APLICADO

TEMA 12

La estructura de la racionalidad práctica

Introducción

Según la concepción de la ética discursiva, la teoría ética debe limitarse, como hemos visto, a la fundamentación de un punto de vista moral, esto es, de un criterio intersubjetivamente válido de racionalidad práctica. De esta forma, alcanzamos una base necesaria para la consideración de la moralidad de nuestras acciones, normas e instituciones. Pero *de ningún modo* estamos ante una condición suficiente. La aplicación a la praxis del criterio alcanzado, tanto a nivel individual como colectivo, exige una serie de pasos complementarios, sin los cuales correríamos el peligro de estar ante un criterio abstracto, ineficaz e incluso peligroso, de orientación práctica. Desde la misma ética discursiva se puede ofrecer un *concepto arquitectónico de racionalidad práctica*, a partir del cual enfrentarnos a los problemas de realización. En este proyecto de *ampliación* de la ética discursiva, o propuesta de una renovada ética del discurso, vienen trabajando, en nuestro país, desde finales de los años noventa, Cortina, Conill y García-Marzá, quienes están tratando de fundamentar el estatuto de las éticas aplicadas, no solo en el ámbito político y jurídico, sino también a las distintas esferas de la sociedad civil (economía y empresa, salud, medioambiente, profesiones, desarrollo, educación, comunicación e información, etc.).

Este es el objetivo de los dos siguientes temas. Si bien con Rousseau es necesario admitir que sin saber *lo que debe ser* es imposible juzgar bien sobre *lo que es*, entre ambos extremos hay una extensa red de puntos intermedios que aquí se intentarán explicar. En el presente tema se expone esta arquitectónica con referencia a la relación entre ética, política y derecho, ejemplificándola en el caso concreto de los derechos humanos. Posteriormente, nos ocuparemos de la problemática más particular de las diferentes direcciones de la ética aplicada en algunas de las praxis donde está demostrando ser muy fructífera. En ambos casos, se trata de intentar definir un marco conceptual necesario para poder entrar a analizar los puntos clave para hablar de las éticas aplicadas.

12.1. La arquitectónica de la razón práctica

La ética discursiva consigue ofrecer un criterio moral a partir de la reconstrucción de los *presupuestos pragmáticos* que necesariamente subyacen a nuestra capacidad de argumentación. Con lo cual, tenemos un principio intersubjetivamente válido que alcanza el sentido de nuestro actuar racional, pero no su realización. Estamos con ello ante un criterio procedimental incompleto, pues:

a) No tenemos criterios externos para saber si *de hecho* se cumplen o no estas condiciones y el grado de su cumplimiento.

b) Los discursos reales *siempre* se encuentran sometidos a limitaciones espaciales y temporales, sociales e individuales.

c) Las reglas que definen el discurso práctico no determinan el resultado, es decir, no aseguran que este sea posible ni cuál sea en concreto.

Estas limitaciones hacen que el procedimiento moral ni sea ni pueda ser una *teoría definitiva de la decisión* (Alexy, 1989: 140), respuesta que parece decepcionante si nos centramos en la función de coordinación de la acción que corresponde, según hemos visto, a las estructuras morales. Todo ello nos lleva a afirmar que, en el terreno de la aplicación, el procedimiento moral constituye *un* momento de la razón práctica. No haría falta esta reflexión si estuviéramos en un plano convencional, en un plano donde vigencia y validez se confundieran. Pero no es este el caso. En nuestras sociedades abiertas y con un alto grado de complejidad, hace falta introducir *procedimientos institucionalizados* que compensen estas limitaciones. A juicio de Habermas, es necesaria una *sustitución de la moral por el derecho positivo*. De esta forma, como a continuación analizaremos, el derecho podría ser comprendido como una *moral positivada* y solo desde esta dimensión podría hablarse de legitimidad. La moral se establece como derecho positivo y, a su vez, los procedimientos jurídicos pueden considerarse como discursos morales institucionalizados (Nino, 1989: 99).

La diferencia clave entre moral y derecho deberíamos buscarla en el *momento de positivación* que el derecho agradece a la tercera de las dimensiones en que se estructura la razón práctica: el *ámbito político*. El legislador político es el encargado de plasmar, de poner en vigor, determinadas pretensiones morales. Esta dimensión política, a su vez, no constituye ningún orden independiente de la moral y el derecho. Por una parte, las cuestiones políticas representan directamente cuestiones morales, pues establecen normas y regulaciones de la conducta derivadas de la fijación de objetivos comunes y, en consecuencia, requieren validez. Por otra parte, las decisiones políticas deben encontrarse siempre jurídicamente enmarcadas si quieren alcanzar efectividad práctica.

El procedimentalismo en que se expresa la razón práctica no se agota en la fundamentación del punto de vista moral. Es también la idea de una formación discursiva de la voluntad la que subyace a las propuestas necesarias para la realización fáctica del punto de vista moral de la imparcialidad. En último lugar, es también la posibilidad de un acuerdo racionalmente motivado la que otorga justificación a las medidas concretas de aplicación. La estructura de la razón práctica vendría definida por la complementación entre ética, derecho y política, pues los tres niveles se exigen mutuamente desde la tensión entre idealidad y realidad que la definición metainstitucional de la moralidad conlleva.

La ética discursiva constituye una reflexión sobre el ámbito de la justicia en su totalidad, siempre y cuando entendamos esta reflexión como un dar razón de la universalidad que define la razón práctica. Pero entre la *moralidad* representada por la imparcialidad, entendida procedimentalmente, y la *eticidad* histórica y socialmente concreta, se requieren niveles de mediación en los que la ética aporta la *incondicionalidad* del punto de vista moral, pero no puede tener la última palabra. Sencillamente porque una aplicación a la praxis requiere conocimientos que van

más allá del análisis reflexivo no histórico. Veamos más detenidamente cómo pueden entenderse estas relaciones de la ética con la política y el derecho.

12.2. Ética y política

En un trabajo ya clásico, Aranguren proponía los siguientes modos de relación entre la ética y la política (1985: 57):

> *Realismo político*. Lo que hemos denominado aquí *sistema de complementariedad*, es decir, la incompatibilidad y las inconmensurabilidades de la ética y la política, relacionadas con la división tajante entre esfera privada y esfera pública.
>
> *Anarquismo radical.* Se trata de una repulsa de la vida política como tal. Estamos ante la misma separación entre ética y política, pero ahora se opta por la dimensión ética como único criterio de validez.
>
> *Sentido trágico*. El ser humano tiene que ser, y a la vez no puede ser, moral y político al mismo tiempo. Se vive la exigencia moral de la política como algo necesario e imposible a la vez.
>
> *Sentido dramático*. No hay imposibilidad sino *problematicidad* constitutiva de lo ético en lo político. Se trata de una *tensión* nunca resoluble entre las exigencias igualmente irrenunciables de la ética y de la política. Su convivencia, necesaria, es siempre problemática.

La dimensión arquitectónica que propone la ética discursiva tendría que ver con esta última posibilidad. La función política de instituir y aplicar los fines y objetivos de la actuación común no podría ni siquiera proponerse sin un criterio normativo necesario, no solo para la validez de las propuestas, sino también para poder realizar interpretaciones de la situación y de los aspectos a tener en cuenta para su realización. El momento moral constituye, por así decirlo, el lugar de referencia para la construcción de razones a favor o en contra del momento de legitimidad que acompaña a la obligación política. Al igual que en el derecho positivo, la racionalidad procedimental nos ofrece la base desde la que asegurar esta consideración imparcial: *la participación de todos los afectados* (García-Marzá, 1992: 167).

Esta tensión impide confundir ética y política. Las *cuestiones morales*, referentes a la pretensión de validez que acompaña a todo tipo de normas, afectan a todos los seres humanos independientemente de las circunstancias concretas. Las *cuestiones políticas* representan un uso concreto y determinado de estas pretensiones de validez, tienen que ver con intereses y necesidades particulares y afectan a un conjunto de seres humanos dentro de un marco espacio-temporal y jurídicamente determinado. Unas se refieren al establecimiento de criterios de legitimidad; las otras, a la aplicación y la realización de estos criterios bajo circunstancias histórico-sociales concretas.

Es la filosofía política la encargada de dar razón de esta tensión entre ética y política. A juicio de Plamenatz, su función básica sería: «producir un sistema coherente de principios y establecer lo que es necesario hacer para que los hombres puedan vivir de conformidad entre sí» (1974: 47).

Metodológicamente, esta concepción de la relación entre ética y política solo puede significar una mediación arquitectónica entre las dos posiciones vigentes en la actualidad dentro de la filosofía política. Por una parte, aquellas posiciones teóricas de clara influencia analítica que se centran en el estudio lógico-categorial de los conceptos normativos fundamentales. Por otra, las posiciones denominadas a veces *radicales* que se consideran herederas de las tradiciones idealista, marxista, fenomenológica o hermenéutica (Carracedo, 1990: 33). En nuestro caso se trataría de una complementación entre la metodología trascendental, necesaria para la elaboración del significado del punto de vista moral, con la metodología analítica, histórica y hermenéutica, amén de la necesaria referencia al cuerpo de la ciencia política, a las argumentaciones y a análisis empíricos (Rosales, 1998). En la justificación de este proyecto nos hemos ocupado más ampliamente de estas cuestiones.

En definitiva, de lo que se trata es de explicitar el campo específico de la filosofía política, campo que no puede ser ocupado por la *ciencia política*, sencillamente porque esta no puede dar razón de la normatividad que nuestras acciones e instituciones conllevan. La pregunta por la normatividad que encierran conceptos como autoridad, soberanía, libertad, democracia, etc., no puede ser contestada ni analíticamente, ni empírico-descriptivamente. Desde estos presupuestos podemos decir, con Berlin, que la filosofía aborda las cuestiones políticas desde el plano de la *validez normativa*, mientras que la ciencia política lo hace desde la *validez fáctica* de la eficacia, de las situaciones históricas y sociales concretas (Berlin, 1983: 246). La tarea más urgente de la filosofía política sería entonces, siguiendo a Rawls, proponer un equilibrio entre los conceptos de libertad e igualdad, de forma que dicha relación pueda encontrar la aprobación general (Rawls, 1986: 139).

Este es el marco referencial básico en el que debe incluirse el análisis ético (filosófico) de la democracia, marco que queda perfectamente definido en esta definición que Berlin nos ofrece de la filosofía política (1992: 21):

> El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, las concepciones, intereses e ideales de los que surgen formas humanas de tratarse unos a otros y los sistemas de valores de los que surgen esas finalidades de la vida. Estas creencias sobre cómo debería vivirse la vida, qué deberían ser y hacer los hombres y las mujeres, son el objeto de la investigación moral; y cuando se aplican a pueblos y naciones y, en realidad, a la humanidad como un todo, se les llama *filosofía política*, que no es sino ética aplicada a la sociedad.

12.3. Ética y derecho

A juicio de Habermas, el derecho es el que mejor puede convertirse en una *compensación* de las idealidades y, por tanto, de la moral autónoma. Esto es así porque presenta una serie de características que le aproximan a una *racionalidad procedimental completa*. En primer lugar, el derecho está unido a criterios institucionalizados, gracias a los cuales tenemos medidas externas e independientes de los propios participantes. Cualquiera puede saber si la decisión ha sido correctamente realizada o no. En segundo lugar, el proceder jurídico está ligado a mecanismos estatales de sanción, es decir, cuenta con medios y respaldos coercitivos y no solo con motivaciones racionales para conseguir *fuerza de unión*. Y, en último lugar, la Administración de Justicia descarga a los propios afectados del «esfuerzo que es exigido para la solución moral de un conflicto de acción» (Habermas, 1992: 151).

Sin embargo, esto no significa que la dimensión moral quede suplantada por el derecho. La compensación de derecho no puede realizarse sin presuponer a su vez el momento moral de la validez. Existe una moral interna al derecho que debe ser respetada por los legisladores y los jueces en su aplicación. Moral interna porque está implícita en el concepto y la naturaleza del derecho (Lyons, 1989: 83). Después de una discusión con la tesis weberiana de que el derecho debe su legitimidad a las propiedades formales que lo definen, Habermas llega a la conclusión de que la *legitimación* a través de la legalidad es concebible gracias precisamente a que el derecho expresa de esta forma la idea de un *procedimiento imparcial*: la idea de que, en caso de consulta, contaría con la aceptación de todos los afectados, es decir, representa una formación racional de la voluntad. Podemos alcanzar por esta vía una *fundamentación ética del derecho*, que daría razón de la obligatoriedad de las normas jurídicas como *autodelimitación* del principio moral básico: la coacción jurídica representa la mejor forma de asegurar las condiciones básicas para una realización de conductas morales (Apel, 1992: 38).

El argumento central para esta afirmación radica en el *momento de incondicionalidad* con que el derecho positivo se presenta. Sin este momento moral, el derecho pasaría a convertirse en un mero instrumento del sistema político y perdería así su propio sentido e identidad.

En consecuencia, a la necesaria complementación de la moral por el derecho corresponde ahora la del derecho positivo por la moral. En los Estados de derecho, tanto el legislador y la Administración pública como los jueces están bajo esta exigencia de legitimación jurídicamente establecida. Esto nos permite decir que la moral se establece como derecho positivo y, por tanto, que los procedimientos jurídicos pueden considerarse a su vez como *discursos morales institucionalizados*. En resumen, el discurso jurídico y el discurso moral no representan dos pretensiones distintas de validez, sino dos dimensiones complementarias dentro de la razón práctica.

Similar a esta línea arquitectónica estaría también la relación entre ética y derecho que establece E. Díaz en su diferenciación entre legalidad, legitimidad y legitimación. Mientras que la primera y la segunda se corresponderían con la *ciencia del*

derecho y la *sociología del derecho* respectivamente, la tercera tiene que ver con la *filosofía del derecho*, imposible de comprender sin su íntima relación con la filosofía moral y política. Esta imposibilidad deriva de la concepción de la filosofía del derecho como *tarea crítica* tanto de los sistemas de legalidad como de los de legitimidad (Díaz, 1990: 18).

Al igual que ocurría con la dimensión política, es la normatividad inherente a la praxis humana, en este caso al derecho, la que exige una reflexión filosófica sobre el derecho, pues existe la necesidad de «racionalizar la vida social más allá de la simple constatación y descripción del derecho como hecho» (López Calera, 1987: 107). La filosofía del derecho tendría así una doble función: *crítica*, encargada de la revisión del derecho en base a principios y exigencias ético-políticas, es decir, decirle al derecho lo que no debe ser; y *utópica*, encargada de señalar al derecho objetivos, fines, valores e intereses todavía no asumidos. En resumen, la relación entre ética y derecho no sería diferente a la existente entre fundamentación y aplicación. Se trata siempre de «plantear una lucha racional por fijar las pautas o los criterios de ordenación de la convivencia social más humana» (López Calera, 1987: 108). Un buen ejemplo de esta tarea lo constituyen los derechos humanos.

12.4. Los derechos humanos

Actualmente asistimos a un cambio de orientación significativo tanto para la filosofía política como para la reflexión económica. Dejando para posteriores consideraciones el ámbito económico, por lo que respecta a la teoría política nos encontramos con un creciente predominio de una ética política basada en la *idea de derechos* sobre una ética política de signo utilitarista (Montoya, 1992: 1). En este sentido, estamos de nuevo ante la crítica central de Rawls al utilitarismo, ante la idea de que existen derechos morales que no son válidos por ser útiles, sino que son válidos *por sí mismos* y que constituyen, además, un momento previo al cálculo de utilidades. Son derechos tan fundamentales que no pueden dejarse de lado en vistas del bienestar general. El sentido que encierran conceptos como *persona* o *individuo* hace que tengamos que tomar *en serio* estos derechos básicos (Calsamiglia, 1984: 18).

Sin embargo, la existencia de estos derechos básicos o derechos morales ha sido puesta en cuestión por las posiciones denominadas *comunitaristas*. MacIntyre, por ejemplo, presenta frente a ellos la siguiente objeción (1987: 96):

> No existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios. La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen.

Ni los comunitaristas ni los neopragmatistas discutirían la conveniencia o la utilidad social de tales derechos, pero ya no son capaces de ver en ellos más que *ficciones morales* o *consuelos metafísicos*, apoyados, en último lugar, en una solidaridad emotiva que, valga la paradoja, no puede ir más allá de una determinada forma de vida.

La cuestión es de máxima importancia no solo para una teoría ética sino también para un desarrollo de las distintas éticas aplicadas, pues lo que está en juego es la justificación de las distintas actividades o praxis humanas. Sin una fundamentación de este marco, sin una justificación de su universalidad e incondicionalidad, es difícil ofrecer un *canon crítico* que nos permita escapar de un *dogmatismo* de lo vigente (Cortina, 1990: 242).

Si, en general, entendemos por *derechos humanos* las «exigencias o facultades subjetivas que corresponden al hombre en cuanto hombre, al margen de cualquier connotación o característica accidental» (López Calera, 1987: 275) o como «un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional» (Pérez Luño, 1995: 48), la arquitectónica ético-discursiva puede ofrecer una base racional para la construcción de una teoría que dé razón de estos derechos.

En primer lugar, porque la argumentación reflexiva explicita las condiciones que *de hecho* lleva a cabo todo hablante en sus interacciones comunicativas. Estas condiciones o presupuestos pragmático-trascendentales pueden reconstruirse en forma de reglas e interpretarse desde la óptica de las exigencias que supone nuestro reconocimiento del *otro*. En segundo lugar, porque la diferencia entre fundamentación y aplicación establecida puede explicar el carácter histórico de los derechos básicos, su reconocimiento y plasmación en contextos socioculturales concretos (Cortina, 1990: 251).

Esta arquitectónica puede hacer frente igualmente a la cuestión de que los derechos básicos, aunque reconocidos y tutelados por las leyes jurídicas, *nunca* encuentran una realización plena y completa. Estamos ante una *insuficiencia estructural*, esto es, propia de la naturaleza misma de estos derechos (López Calera, 1989: 210). Insuficiencia que puede explicarse desde el carácter regulativo del punto de vista moral, desde su carácter metainstitucional. Cualquier plasmación debe contar con las limitaciones propias de su *socialidad*, del hecho de que son derechos individuales que deben realizarse *al mismo tiempo y en conexión con* otros sujetos. En último término, no podemos dejar de apreciar que los derechos humanos son un conjunto de valores que viene a reconocer las distintas esferas del desarrollo de los seres humanos (Cortina, 1996; Rubio Carracedo y otros, 2000). Podemos, en esta línea, reconocer junto con Cortina (2007: 135-136) que:

> El derecho humano tiene siempre la siguiente secuencia: exigencia para llevar adelante una vida digna –reconocimiento internacional de que tal exigencia es un derecho– obligación de satisfacerla con medios jurídicos e institucionales. Por eso se habla de tales derechos como «derechos morales», porque son exigencias que conminan moralmente a las comunidades concretas y a la comunidad internacional para que las reconozcan como derechos y reconozcan a la vez la responsabilidad de satisfacerlos. Son exigencias morales, derechos morales, que no han de concederse, sino reconocerse.

Ahora bien, existen limitaciones estructurales tanto de carácter jurídico como institucional. El reconocimiento de estas limitaciones estructurales debe servir para

afrontarlos mejor y conseguir que estas sean menos radicales. Este es el caso del factor económico, de las condiciones materiales de su realización. Razón por la cual la dimensión económica debe estar igualmente implicada en la construcción de los diferentes modelos de democracia, pues, en definitiva (López Calera, 1989: 211):

> Toda lucha, todo esfuerzo que se haga por una democratización económica, esto es, a favor de que todos los hombres dispongan de los mismos medios económicos para subsistir y realizarse y puedan administrar, bajo el principio de igualdad, los medios de producción más importantes de un sistema, será el modo más efectivo de conseguir que los derechos humanos sean más realidad que palabras o buenos deseos.

Con este objetivo último es conveniente distinguir, con Bobbio, tres pasos progresivos del desarrollo de los derechos individuales en su relación con el Estado. En primer lugar, se han desarrollado los *derechos de libertad*, que definen una esfera de libertad respecto al Estado. En segundo lugar, los *derechos políticos*, derechos no solo de libertad negativa, sino también positiva; derechos de libertad en el Estado. Y, por último, los *derechos sociales*, que son derechos (bienestar, igualdad real) de libertad a través o por medio del Estado (Bobbio, 1981: 16).

Bibliografía

ALEXY, R. (1989): *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid: CEC.

ARANGUREN, J. L. L. (1985): *Ética y política*, Barcelona: Orbis.

APEL, K. O. (1992): *Zur Anwendung der diskursethik in Politik, Rect. Und Wissenschaft*, Fráncfort: Suhrkamp.

BERLIN, I. (1983): *Conceptos y categorías*, México: FCE.

— (1992): *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península.

BOBBIO, N. (1981): «Presente y porvenir de los derechos humanos», en *Anuario de Derechos Humanos*, pp. 2-28.

CALSAMIGLIA, A. (1984): «Ensayo sobre Dworkin», en R. Dowrkin, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel.

CORTINA, A. (1990): *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.

— (1996): *Ética de la sociedad civil*, Madrid: Anaya.

— (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*, Oviedo: Ediciones Nobel.

DÍAZ, E. (1990): *Ética contra política*, Madrid: CEC.

DWORKIN, R. (1984): *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel.

GARCÍA-MARZÁ, D. (1992): *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética del discurso*, Madrid: Tecnos.

HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez,* Madrid: Trotta.

LAPORTA, F. J. (2000): «Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Barcelona: Crítica, pp. 221-295.

LYONS, D. (1989): *Ética y derecho*, Barcelona: Ariel.

LÓPEZ CALERA, N. M. (1987): *Introducción al estudio del derecho*, Granada.

— (1989): «Teoría crítica y Derechos Humanos», en J. Muguerza y otros, *Los fundamentos de los derechos humanos*, Madrid: Debate.

Montoya, J. (1992): «Liberalismo, comunitarismo y derechos humanos», en *Actas. El liberalismo y sus críticos*, Valencia: uimp.

— (1989): «La alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros, *Los fundamentos de los derechos humanos*, Madrid: Debate, pp. 19-56.

Nino, C. S. (1989): *Ética y derechos humanos*, Barcelona: Ariel.

Pérez Luño, A. E. (1995): *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid: Tecnos.

Plamenatz, J. (1974): «La utilidad de la teoría política», en A. Quinton (comp.). *Filosofía política*, México: fce.

Rawls, J. (1986): *Justicia como equidad*, Madrid: Tecnos.

Rosales, J. M. (1998): *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Rubio Carracedo, J. (1990): *Paradigmas de la política*, Barcelona: Anthropos.

Rubio Carracedo, J., J. M. Rosales y M. Toscano (2000): *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid: Trotta.

Ritter, G. (1972): *El problema ético del poder*, Madrid: Revista de Occidente.

Strauss, L. (1970): *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Guadarrama.

Vallespin Oña, F. (1985): *Nuevas teorías del contrato social*, Madrid: Alianza Universidad.

TEMA 13

Ética como ética aplicada

Introducción

La explicación que venimos realizando de la ética discursiva quedaría incompleta si no atendiéramos una cuestión fundamental: la aplicación a la praxis, tanto individual como organizacional e institucional, del principio moral reconstruido. Mientras que la *teoría ética* se encarga de explicitar y fundamentar el punto de vista moral, la ética aplicada presupone la validez de este criterio y se enfrenta a la cuestión de su concreción. Aún como ética aplicada, seguimos dentro de la ética normativa, pues en ningún momento se trata de decirnos *qué* debo hacer (Bayertz, 2003: 62). Sin embargo, el tema no es ahora explicar en qué consiste la obligatoriedad moral, sino interpretar esta obligatoriedad en un ámbito específico y determinado, desde el punto de vista histórico, social y situacional (Höffe, 1979: 102).

En este sentido pragmático o práctico de la ética, lo que se intenta es perder el miedo a lo *concreto* y avanzar orientaciones posibles de la acción en vistas de la realización del principio moral propuesto. Estamos ante una ética *especial* encargada de interpretar la *incondicionalidad* de la moralidad en relación a determinados ámbitos de vida y acción. El objetivo de este tema es analizar esta posibilidad de mediación entre teoría y praxis. Por su importancia para este proyecto, nos centraremos especialmente en sus métodos, tareas y funciones. La idea rectora que define la importancia de la ética aplicada es que con ella se pide, de forma directa, «entrar a formar parte activa en la responsabilidad por el curso de los acontecimientos» (Varela, 1990: 33).

13.1. La actualidad de la ética aplicada

La ética aplicada contemporánea, si se mira la historia de la filosofía, no es más que una continuación de los muchos intentos de la filosofía por orientaciones que ayuden a solucionar problemas prácticos morales. La diferencia radica en que ahora dispone de herramientas intelectuales nuevas que le ofrece la teoría ética. El cambio cualitativo de la ética aplicada actual con respecto a su pasado tiene su origen en el modo en que trata los problemas prácticos, es decir, en el método que utiliza para su estudio (Edel y otros, 1994; Almond, 1995: 1-14; Cortina y García-Marzá, 2003).

La elección del término *ética aplicada* tiene mucho que ver con este cambio metodológico para enfrentarse y reflexionar sobre las cuestiones prácticas. Con este término se quiere sugerir que la teoría está ahora más preparada para ayudar a la práctica porque *nace de ella misma*, por lo que se apunta que la teoría ética ha llegado a un grado de madurez suficiente como para proporcionar una guía a los problemas prácticos con un nivel de complejidad y de herramientas con las que no contaba anteriormente.

Aun así, siguen existiendo confusiones respecto a la ética aplicada. Por ejemplo, algunas de las preguntas que habitualmente surgen son: ¿qué es lo que está siendo

aplicado?, ¿se aplican unos valores éticos compartidos o principios morales a problemas reales o, más bien, se entresacan los principios morales del propio ámbito sobre el que se reflexiona? (Singer, 1984: 11). O, quizás, como sugieren algunos autores, la ética aplicada tenga que ver con los dos extremos planteados en la pregunta y todo lo que necesitamos es un marco teórico capaz de mostrarnos qué se considera en cada caso, qué relevancia tiene y de qué modo se puede entender.

Otra posibilidad es que el término de *ética aplicada* no trate de apuntar ningún modelo o disciplina diferente a la teoría ética, sino que con esta denominación se quiera hacer hincapié en la preocupación que la teoría ética tiene por las cuestiones prácticas. En este sentido, la ética aplicada no requeriría de un estatuto propio (MacIntyre, 2003).

Qué duda cabe que tal vez la denominación de *ética aplicada* es una elección desafortunada, pues en verdad sugiere que su esencia reside en el contraste con la ética pura y que lo que es aplicado es una teoría pura o teoría ética sistemática. Esta separación de teoría y práctica que se sugiere desde su nomenclatura ha dado lugar a buena parte del estudio de la ética aplicada (Edel y otros, 1994: 7), a saber: los modelos de aplicación o el sentido de la adecuación, la tarea de la ética aplicada y las características propias de las *praxis* en las que se fija, el papel del *experto* ético, los niveles de aplicación y su relación con otras disciplinas.

Antes de seguir adelante con estas cuestiones, es fundamental subrayar que el auge y la actualidad de la ética aplicada no se debe a que los *filósofos morales* hayan reclamado y agitado tal necesidad de un modo corporativista. De hecho, la demanda de tales reflexiones proviene, mayoritariamente, de los propios protagonistas de las distintas praxis o distintas esferas de poder que exigen reflexión y orientaciones éticas. Por este motivo, se puede decir, siguiendo a Cortina, que las éticas aplicadas son poliárquicas porque están siendo reclamadas no solo por los filósofos morales, sino también por los gobiernos nacionales e internacionales, por los expertos o profesionales de distintas actividades y por la opinión pública (2003). Podríamos decir que esta poliarquía, junto con los métodos que proponen para su desarrollo, configuran los rasgos más novedosos del pensamiento de las éticas aplicadas.

13.2. El sentido de la adecuación

Si bien es peculiar de la ética su preocupación por la praxis, sus respuestas tienen siempre un carácter universal, mientras que, como es evidente, la praxis se desarrolla bajo coordenadas espacio-temporales definidas. La ética atiende a la obligación moral en su validez universal, mientras que son las situaciones particulares las que reclaman una reflexión moral. ¿Cómo atender a esta situación? ¿Cómo responder a esta tensión permanente entre lo universal y lo particular? A primera vista, nos aparecen dos opciones que extreman los términos del conflicto (Maliandi, 1991: 63 y 2003: 73).

– Casuismo. Afirma que, si las normas son válidas, tienen que poder aplicarse a todo acto particular. Los hechos morales, aunque difieren entre sí, son casos de una posible aplicación. El código moral debe prever todos los casos posibles: dada una situación, esta debe poder ser subsumible bajo una norma moral.

– Situacionismo. Afirma que, siendo las situaciones radicalmente distintas, no puede haber normas válidas para todos. En cada situación concreta hay que tomar una decisión válida para esa situación, pues estas son imprevisibles e irregulares. En definitiva, existe una contingencia inherente a las situaciones que establece un límite a la vigencia de las normas universales.

Es evidente que ninguna de las dos respuestas es satisfactoria. Mientras que el modelo del *libro de recetas* objetiviza las posibles situaciones y, con ello, resta autonomía al individuo, la ética de la situación conduce al mismo lugar, al dejar la posibilidad del juicio moral en una mera arbitrariedad. Una alternativa posible puede ser la búsqueda de un «método que, estando por encima de la situación, sea *adecuado* a ella» (Leist, 1990: 50).

Dicho con otras palabras, ni la consideración aristotélica ni la kantiana pueden ofrecernos una solución satisfactoria, aunque en cada una de estas teorías encontremos los elementos necesarios para construir una respuesta (Cortina, 2003). Por una parte, la prudencia aristotélica presupone ya una forma de vida y, como miembros de ella, sabemos siempre qué características son relevantes y qué es lo adecuado en cada situación. Actuar moralmente supone saber no solo qué se debe hacer, sino cuándo y cómo. Pero la pregunta es obvia y afecta igualmente a la posición hermenéutica: ¿qué ocurre cuando no disponemos de ninguna forma de vida intersubjetivamente compartida? (Habermas, 2000: 93).

Kant nos da una respuesta: si una norma de acción es correcta, no depende de las circunstancias particulares, sino solamente de si la norma puede ser generalizable, de si pueden estar de acuerdo todos los afectados. Pero la no consideración de la aplicación puede conducirnos al rigorismo que para nada tiene en cuenta las circunstancias concretas y, con ello, aleja al juicio moral de los posibles casos particulares. Si bien el imperativo se aplica a máximas y no a acciones, queda sin establecer el paso de las máximas a las acciones.

La estructura arquitectónica que aquí venimos analizando propone considerar ambas posiciones como dos momentos necesarios a la hora de hablar de validez moral. Tendríamos así tres niveles diferentes de consideración (García-Marzá, 2003: 181-190). En primer lugar, nos encontramos con el nivel de la fundamentación del punto de vista moral de la imparcialidad, para el que utilizamos argumentos reflexivos. Con este criterio, en segundo lugar, podemos aportar razones para la validez moral de una norma. Para la aplicación del principio moral a una norma, esto es, para la fundamentación de una norma, no hace falta remitirnos a la situación particular. Se trata de si es interés de todos seguir la regla. Si una norma incorpora el interés común o universalizable, entonces su valicez no depende de su

aplicación, sino de las razones que nosotros podemos presentar para que la norma deba ser seguida por todos.

Pero aún nos queda un paso más. Para la aplicación de la norma a la situación concreta, lo relevante son las características concretas que definen esa situación. El tema no es ya la validez de la norma para todos los afectados y sus intereses, sino la *adecuación* en relación a la situación. Nos situamos en el segundo nivel de la ética aplicada. Aquí, se trata igualmente del *principio de imparcialidad*, pero ahora en sentido *aplicativo*, que radica en que se deben admitir, aceptar, todas las características relevantes que definen una situación. El estatuto de *relevancia* se adquiere a la luz de interpretaciones diferentes, valoraciones, intereses, convicciones normativas, planes de vida, etc. El principio moral lo que indica y exige es la constitución de discursos prácticos donde sea posible el acuerdo acerca de esta relevancia. También aquí, evidentemente, caben procesos de aprendizaje (Cortina, 2003: 66).

Para la adecuación son necesarios *criterios de coherencia*, de compatibilidad, que estén referidos a cada situación. Solo cuando una hipótesis normativa es compatible con otros aspectos normativos de la situación, se puede hablar de una aplicación imparcial. Las situaciones de aplicación de normas morales son interpretadas siempre desde el horizonte de una *Lebenswelt*, se refieren a contextos culturales, a solidaridades concretas y a motivaciones determinadas de las personas (Bayertz, 2003: 66). Por otra parte, en el caso de ámbitos específicos, debemos contar con su propia racionalidad –normatividad– sin intentar establecer *deductivamente* la consideración moral de la acción.

Esta es la razón por la que, en el tercer nivel de resolución, las decisiones, siguiendo el principio de la ética discursiva, deben estar siempre, y necesariamente, en manos de los propios afectados (Habermas, 1997: 41-44). El *especialista en lo general*, como se puede denominar al filósofo, necesita principalmente de un filosofar dialógico a la hora de considerar los temas de la ética aplicada, aspecto que ya se ha puesto de manifiesto. Los hechos nunca son brutos, se encuentran ya interpretados desde una disciplina específica que recorta los datos y descubre los problemas. Se requiere, constantemente, de un trabajo interdisciplinar conjunto, una cooperación con otras disciplinas e instancias para, por ejemplo, realizar un cálculo de consecuencias, definir los intereses y los bienes internos y externos, formular posibilidades alternativas de acción, etc.

En el caso de la ética discursiva, en ningún momento puede ser interpretado su criterio moral como, por ejemplo, hace Pieper: «actúa como si fueras miembro de una comunidad ideal de comunicación» (1990: 227). El procedimiento moral no nos exige «que habría que aproximarse a la sociedad buena como si ya se estuviera en ella» (Elster, 1988: 58). Apel, por ejemplo, ha propuesto discutir el problema de la aplicación, denominado por él parte B de la ética, como el «problema moral de la exigibilidad de la aplicación de un ética posconvencional» (Apel, 2003). Esto es, desde el problema de la relatividad de esta exigibilidad con referencia a la eticidad sustancial. No se trata sencillamente de cómo aplicar un principio

moral. Se trata de cómo aplicar un principio moral a situaciones históricas donde precisamente no se dan las condiciones apropiadas para tal aplicación. Se trata de unir convicción y responsabilidad dentro de la reflexión ética, de modo que: «la norma básica de la ética de la comunicación debe servir como principio regulativo de mediación y esto significa como una *estrategia moral*» (Apel, 1991: 177). Como tendremos ocasión de comprobar, es precisamente desde esta ética B desde la que podemos emprender la construcción de una justificación moral de la praxis. Aunque en nuestro caso y siguiendo a la «renovada ética del discurso» (Cortina y García-Marzá, 2003), se entenderá que en esta parte B no solo son importantes las estrategias, sino también los aspectos de fundamentación.

Pero, para poder llevarla a cabo, es fundamental que la ética aplicada se comprenda como *hermenéutica crítica* desde donde se va descubriendo que existe un *ethos intersubjetivo* que, como señala Cortina (2003), no es nacional sino transnacional. De ahí su propuesta, de pensar y reflexionar sobre una ética cívica transnacional que sea capaz de (Cortina, 2003: 31):

> [...] detectar hermenéuticamente en los distintos ámbitos de la vida social principios éticos y valores que se modulan de forma distinta en cada ámbito: los principios éticos y valores que constituyen la ética cívica, común a todos los ámbitos, y que tienen como trasfondo el doble principio ético al que nos hemos referido, el kantiano del Fin en Sí mismo y el Reino de los Fines, y el del reconocimiento de cada persona como interlocutor válido, que se modula de forma distinta según el ámbito en que nos encontremos.

Partiendo de este trasfondo común, la ética aplicada necesariamente reclama de otras tradiciones para poder desarrollarlo. En concreto, son cuatro los momentos que contiene esta propuesta de ética aplicada entendida como hermenéutica crítica:

– Un *momento aristotélico*, donde se delibera acerca de los medios para alcanzar el fin de la actividad o bien interno que ya viene dado porque la define, es decir, se delibera sobre los principios, los hábitos y las virtudes necesarios para alcanzar tal bien interno (Hortal, 2003).

– Un *momento estratégico*, por el cual se estudian y valoran las responsabilidades y las posibles consecuencias y las mejores estrategias.

– Un *marco jurídico:* que debe ser respetado toda ética aplicada, pero sin olvidar que cumplir la legislación jurídico-política no basta, porque la legalidad no agota la moralidad.

– Un *marco deontológico* (o el momento *kantiano*), que constituye la instancia moral normativa que toda ética aplicada debe atender. Esta instancia es la conciencia moral cívica alcanzada en una sociedad, es decir, su ética civil, entendiendo por *ética civil* el conjunto de valores que los ciudadanos de una sociedad pluralista ya comparten, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena.

Por tanto, las éticas aplicadas «Nacen, pues, de la reflexión publica, su tarea consiste en resolver cuestiones públicas, y tienen un papel esencial que cumplir en la

deliberación pública. Con su quehacer están forjando una ética global, que parece no tener marcha atrás» (Cortina, 2003: 35). Bajo esta concepción, el *papel público* de las éticas aplicadas no consiste solo en participar en las deliberaciones públicas y en fomentar el uso público de la razón, sino también en encarnar sus convicciones en la vida cotidiana generando un *bien público*.

13.3. Tarea y función de la ética aplicada

La ética como filosofía moral, siguiendo a autores como Apel y Cortina, tiene tres tareas a cumplir: la primera, la explicitación del ámbito moral; la segunda, su fundamentación o justificación filosófica; y la tercera consiste en aplicar a los distintos ámbitos de la vida social los resultados de las dos primeras funciones. De este modo, la ética aplicada se ocupa principalmente de aplicar los principios ético-teóricos, descubiertos o extraídos en el proceso de fundamentación de los principios morales, a los diferentes ámbitos de la praxis humana. Pero no es su tarea aplicarlos de forma inmediata, al menos esa es la propuesta que se está manteniendo en esta obra. Más bien, tendrá que ayudar a la reflexión sobre la toma de decisiones en casos concretos. En definitiva, se puede establecer que la *ética aplicada*, como disciplina, no ofrece de inmediato las respuestas tipo a los problemas tipo, porque esto sería, sin duda alguna, de poca ayuda.

La ética aplicada, al proponerse como una disciplina (disciplinas) autónoma, pero relacionada con la ética, está afirmando que posee herramientas y métodos filosófico-éticos propios, que la capacitan para, en segundo lugar, interpretar el momento de incondicionalidad, propio del hecho moral, que también reside en las diferentes ciencias prácticas como la economía, la empresa, las nuevas tecnologías, la educación, los medios de comunicación, etc.

En este sentido, podemos decir que, como teoría, tiene dos rasgos básicos. En primer lugar, un *carácter interdisciplinar* que necesita y requiere de la discusión y complementariedad con otras disciplinas académicas. Por poner un ejemplo, en el caso de la ética empresarial, serán, al menos, la teoría económica, la teoría de las organizaciones, la psicología y la sociología organizacional industrial. En segundo lugar, *una función propia*, la de interpretar la *incondicionalidad* que se encuentra en cada uno de los ámbitos prácticos, es decir, de explicitar los *principios* y *normas* que son *exigibles*, porque hacen referencia a cuestiones de justicia y solidaridad, en definitiva, a lo que todas las personas querrían para sí y para los demás porque humanizan. (Cortina, 1994: 55).

Este objetivo de interpretación no está exento de obstáculos como muestra Heler (1990):

1. No hay una propuesta de fundamentación de la moral aceptada por todos, más bien existen diferentes teorías éticas que propugnan y defienden diferentes criterios o principios éticos, como ya se ha podido ver en los capítulos dedicados en el segundo bloque de este libro.

2. Toda ética aplicada tiene que hacer frente en su configuración a dos polos que tiran de ella: exigencias morales universales (desde las concepciones éticas deontológicas) y exigencias de lo prudencial, lo saludable y lo provechoso (desde las concepciones éticas aristotélicas y utilitaristas).

3. Cada ámbito de aplicación posee sus propias características específicas que, en muchas ocasiones, no están suficientemente explicitadas.

4. Dentro de cada forma de vida, se presentan una variedad de roles, ámbitos de acción y códigos que son distintos entre ellos y que se enfrentan continuamente a juegos de intereses *extramorales* que ejercen su influencia y poder a través de diferentes medios en el comportamiento de los individuos.

Frente a estas dificultades, podemos decir que la tarea de la ética aplicada no consiste, como ya se ha argumentado al explicar el *sentido de la adecuación*, en estudiar los casos particulares y elevarlos *momentáneamente* a imperativos que deben ser cumplidos. Es decir, no es su función ofrecer un procedimiento inductivo y pragmático válido para cualquier situación y lugar. Más bien su tarea es «reflexionar y explicitar las normas, valores, principios y procedimientos que en los diferentes casos deberían tener en cuenta los afectados» (Cortina, 1993: 68 y 2003). El estudio del caso concreto y la aplicación concreta quedará, por tanto, en manos de los individuos como tarea propia a ellos, pero sin considerar esta decisión de modo individual, sino teniendo en cuenta que también necesitará comunicarse con los otros afectados por las decisiones para adoptar una vía u otra, unos valores u otros y unos principios u otros.

Así las cosas, podemos establecer la siguiente conclusión: la tarea de la ética aplicada consiste en reflexionar y ofrecer un *marco* desde el cual se puedan aplicar las normas, valores, principios y procedimientos que se han explicitado como válidos para la actividad concreta de las personas (Martínez y Cortina, 1996: 152).

La función, pues, de la *ética aplicada* será tanto práctica como teórica. Por una parte, tiene que *cooperar* en la resolución de conflictos sociales que están reclamando de su ayuda, pero es su función *resolverlos*, porque la ética en este nivel de aplicación únicamente puede orientar las acciones de forma *mediata,* ofreciendo un *marco de reflexión* para la toma concreta de decisiones (Cortina, 1996: 121; Morscher y otros,1998: IV-XXI). Y, por otra parte, ha de *colaborar* en la configuración de una autocrítica de la filosofía moral, proporcionando tanto técnicas de argumentación y análisis que pueden ayudar a responder frente a los conflictos de valores, como justificación de prescripciones morales probando la aceptabilidad de los principios morales presupuestos o aplicados (Leist, 1990: 53-59; Morscher y otros, 1998: XV).

13.4. Ámbitos de aplicación

Cualquier interacción humana pretende validez moral y, desde este punto de vista, el ámbito de aplicación se extiende a toda la praxis. Sin embargo, el ámbito de la ética aplicada viene definido por aquellas situaciones *no normales* de aplicación, esto es, cuando la moral no puede cumplir inmediatamente su función de coordinación de la acción. Tendremos así dos criterios para definir estos ámbitos de aplicación: su *relevancia social* y la *falta de claridad moral*. El ámbito de la política, el ámbito de la relación entre el ser humano y la naturaleza y el ámbito del desarrollo científico-tecnológico son los ámbitos que con mayor prontitud reclamaron una reflexión moral. Ámbitos que se han visto ampliados en las últimas dos décadas a las praxis: económico-empresarial, educativa, informativa y comunicativa, desarrollo, paz, profesional y biotecnología, sin ánimo de exhaustividad.

El elemento común a estos ámbitos de aplicación, con temas y realidades tan dispares, es el *conflicto de valores* y de *normas* al que se tienen que enfrentar los sujetos en el día a día. Las sociedades actuales viven en un conflicto de valores permanente ante el que necesitan guías o prescripciones que les ayuden en la toma de decisiones en entornos cuya complejidad se ha visto aumentada en las últimas décadas por los procesos de globalización o mundialización económica, cultural, tecnológica, política y social (Fernández Buey y otros, 1999; Friedman, 2000). Conflicto de valores que necesita de una reflexión y un marco común desde el que poder interpretar y aportar razones convincentes, cuantas más mejor, para ir configurando espacios bien informados y con argumentos pragmáticos, éticos y morales bien elaborados.

Antes de entrar en el siguiente tema, en algunos de estos ámbitos es conveniente recordar, una vez más, que no es la ética aplicada la que se enfrenta a la realidad *en general* para recortar en ella ámbitos que reclamen su atención. De hecho, son los estudiosos de las diversas áreas y las distintas instancias que requieren la reflexión ética quienes circunscriben en ocasiones lo problemático de esa realidad y formulan la pregunta filosófica. Y esto es así porque, desde la propia teoría, no se puede *dar razón* del problema, esto es, no se encuentran recursos para comprender valorativamente y juzgar el problema como tal.

Bibliografía

Almond, B. (1995): *Introducing applied ethics*, Oxford/Cambridge: Blackwell.
Apel, K. O. (1986): *Estudios éticos*, Buenos Aires: Alfa.
— (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
Bayertz, K. (2003): «La moral como construcción. Una autorreflexión sobre la ética aplicada», en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos, pp. 47-70.
Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos.

— (2003): «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas», en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos, pp. 121-140.

Cortina, A. (1991): «Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad», en K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, pp. 9-33.

— (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.

— (1994): *La ética de la sociedad civil*, Madrid: Anaya

— (1996): «El estatuto de la ética aplicada», *Isegoría*, vol. 13, pp. 119-134.

— (2003): «El quehacer público de la ética aplicada: la ética cívica transnacional», en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos, pp. 13-44.

Edel, A., E. Flower y F. W. O'Connor (1994): *Critique of Applied Ethics. Reflections and Recommendations*, Filadelfia: Temple University Press.

Elster, J. (1988): *Uvas amargas*, Barcelona: Península.

Fernández Buey, F., X. Alegre, M. Vázquez Montalbán, L. De Sebastián, A. Comín, I. De Senillosa y J. I. González Faus (1999): *¿Mundialización o conquista?,* Santander: Sal Terrae.

Ferrater J. y P. Cohn (1981): *Ética aplicada,* Madrid: Alianza.

Friedman, T. L. (2000): *The Lexus and the Olive Tree*, Nueva York: Anchor.

Habermas, J. (1997): *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos.

— (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.

Heler, M. (1990): «La ética aplicada y la situación moral contemporánea», *Cuadernos de ética*, núm. 10, pp.11-28.

Höffe, O. (1979): *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires: Alfa.

Hortal, A. (2003): «Ética aplicada y conocimiento moral», en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos, pp. 91-120.

Leist, A. (1990), «¿Qué es la ética aplicada?», *Cuadernos de ética*, núm. 10, pp. 41-59.

MacIntyre, A. (2003): «¿La ética aplicada se basa en un error?», en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos, pp. 71-90.

Maliandi, R. (1991): *Ética, conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos.

— (2003): «Ética aplicada como lugar del diálogo entre ciencia y filosofía», *Diálogo filosófico*, núm. 55, pp. 71-98.

Martínez, E. y A. Cortina (1996): *Ética*, Madrid: Akal.

Morscher, E., O. Neumaier y P. Simons (eds.) (1998): *Applied Ethics in a troubled world*, Boston/Dordrecht/Londres: Kluwer Academic Publishers.

Pieper, A. M. (1990): *Ética y moral*, Barcelona: Crítica.

Singer, P. (1984): *Ética práctica*, Barcelona: Península.

— (2002): *Una vida. Escritos*, Madrid: Taurus.

Suárez Villegas, J. C. (2001): *Principios de ética profesional*, Madrid: Tecnos.

Varela, L. E. (1990): «Modelos de la aplicación de la ética. Una contribución de la hermenéutica», *Cuadernos de ética*, núm. 10, pp. 61-81.

TEMA 14

Éticas aplicadas: la conquista de su autonomía

Introducción

Una de las cuestiones que ha suscitado mayor controversia en el ámbito de la filosofía práctica es si se puede dejar que las reflexiones sobre distintas praxis (institucionales y sociales) conquisten su autonomía académica y se conviertan en disciplinas autónomas, como ellas mismas se proponen. Así, la ética política que da lugar a la ética de la democracia, la bioética y la ética empresarial o la ética económica, que han sido pioneras en este terreno, han reclamado desde sus inicios un estatus propio, bien como disciplinas o subdisciplinas derivadas de la ética o la filosofía práctica. En la actualidad, también encontramos reflexiones desde la ética aplicada en los siguientes ámbitos: profesiones, comunicación e información, consumo, ecología y medioambiente, tecnología y biotecnología, desarrollo, paz, educación, instituciones sociales, Administración pública y organizaciones cívicas y solidarias. Estas reflexiones, realizadas desde la ética aplicada, reclaman para sí mismas un espacio en la academia argumentando que poseen una función propia y que esta es distinta a la reflexión que la ética general ha ofrecido y *debe* seguir ofreciendo al conocimiento.

En el presente tema se tratarán, de modo meramente introductorio, solo algunas de las éticas aplicadas que están desarrollándose en nuestros días, pero al alumno se le dará la oportunidad de poder desarrollar la actividad formativa sobre estas u otras éticas aplicadas, para lo que se le proporcionará el material adecuado. Profundizar, en este momento, en cada una de las éticas aplicadas actuales implicaría planificar un tratamiento monográfico para cada una de ellas, dada la gran cantidad de conocimiento que se está desarrollando en nuestros días acerca de estos ámbitos. De este modo, se presenta una breve referencia a la ética de la democracia, la bioética, la ética ecológica, la ética económica y la ética de la educación.

14.1. Ética de la democracia

Como ética aplicada, la ética de la democracia trata de mediar entre dos posiciones: entre el principio de universalización, la idea de imparcialidad, expresada por el procedimiento ético-discursivo, y la democracia como forma posible de organización política. Veamos cuál es la respuesta que podemos ofrecer desde la ética discursiva.

Si bien todo aquello que tenga que ver con la validez de nuestras acciones e instituciones queda recogido por el punto de vista moral, la dimensión procedimental que deriva de la fundamentación ético-discursiva nos conduce directamente a un *principio de legitimación democrática*, donde la igualdad política se mide en términos de participación. Como hemos visto en la justificación, en el segundo capítulo de este libro, disponemos así de una *idea regulativa para la institucionalización política del discurso práctico*. La democracia así entendida deja de ser una última y resignada solución al problema del poder político y se convierte en una *medida crítica* de todo orden social, donde la configuración de una opinión

pública crítica constituye uno de sus mayores retos (Boladeras, 1996). Con lo cual, disponemos de nuevo de uno de los componentes centrales de toda ideología: *la posibilidad de una orientación básica ético política* que nos permita decidir la legitimidad posible de nuestras instituciones (García-Marzá, 1992: 172).

Sin embargo, este concepto de democracia derivado del principio ético discursivo no deja de ser un principio *metainstitucional* y, por lo mismo, nos dirá Apel, *contrainstitucional*. Se trata de un ideal que, aunque podamos apoyarlo trascendentalmente, no tiene para nada en cuenta la praxis política real. Con lo cual, aparece inmediatamente la objeción *realista* de que tales derivaciones de la ética hacia la política no constituyen más que una *utopía* que a duras penas nos sirve para valorar los procesos reales de decisión y, en cambio, como muestran los últimos avatares del socialismo de Estado, suele volverse en contra de los mismos afectados.

Normalmente, una vez que dejamos la democracia como principio de legitimación y nos acercamos a las democracias como resultados de procesos históricos, parece que la ética nada tenga ya que decir y deba dejar su lugar a este *pragmatismo de lo real posible* del que venimos hablando. No obstante, nuestro propio lenguaje nos impulsa a seguir calificando de moralmente justas e injustas estas concreciones. Este *factum* puede explicarse a partir de la parte B de la ética o ética aplicada. Desde aquí las instituciones democráticas (Parlamento, poder judicial, regla de las mayorías, entre otras) pueden ser justificadas como *delimitaciones pragmáticas* del principio ideal y, por tanto, no constituyen fines en sí mismas, sino medios para aproximarnos al principio de legitimación. El criterio normativo lo que requiere es que todas las limitaciones de cualquier institucionalización social y jurídica del principio de legitimación, implique que estén ellas mismas sometidas al principio de la posibilidad de lograr consenso. El caso de la regla de las mayorías es un buen ejemplo para ilustrar estas afirmaciones.

Frecuentemente oímos que estas concepciones no tienen más remedio que concluir en el *rodillo de la mayoría*. Nada más falso. Que la regla de las mayorías sea políticamente necesaria es algo evidente, pero confundirla con la formación democrática de la voluntad es una *falacia de concreción*. La prueba principal de esta falacia radica en que la misma regla está sometida, a su vez, a determinadas condiciones que definen su *posible racionalidad* y, en este sentido, le permiten conservar su poder de legitimación. Las reglas pragmáticas que la ética discursiva se encarga de explicitar constituyen una buena plataforma para especificar estas condiciones de aplicación.

No obstante, la diferenciación entre la *dimensión de legitimación* y la de la *plasmación institucional* no implica una independencia entre ellas. Desde el momento en que las cuestiones políticas reclaman validez, se encuentran sometidas a criterios morales. En nuestro caso concreto, el principio ético-discursivo como principio básico de la democracia estaría claramente dirigido a una *democracia radical o participativa* (Muguerza, 1990: 311), predicado que no debe entenderse como opuesto al de democracia representativa, en el sentido de exigir por ejemplo una democracia asamblearia o directa.

14.2. Bioética

Podemos decir, sin demasiado riesgo, que la bioética es una de las ramas de la ética aplicada que primero comenzó su proceso de autonomía como disciplina propia. Como saber específico, su nacimiento suele datarse a principios de los años setenta del siglo XX, pues es en ese momento cuando se produce la fundación de dos centros específicos para su estudio y también cuando se acuña el término por parte de Van Rensselaer Potter. Así, podemos decir que tres nombres están en el origen de la bioética: André Hellegers, fundador del Kennedy Institute of Bioethics; Daniel Callahan, fundador del Hastings Centre; y Van Rensselaer Potter, quien acuñó el término en sus obras «Bioethics: the science of survival» (1970) y *Bioethics: bridge of the future* (1971). Aunque su origen es estadounidense, pronto, en la década de los ochenta, comienza a desarrollarse también su estudio en Europa, donde destacan autores como Malherbe, Léry, Varspieren, Abel y Gracia Guillén, este último en España.

La bioética, en su sentido amplio, aborda la reflexión de la vida en sus diversas manifestaciones. Su eclosión está unida a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, al auge y al gran desarrollo de las tecnologías y, en segundo lugar, al conflicto permanente de valores que existe en las sociedades abiertas y pluralistas. Desde la perspectiva de Potter (1971), era necesario abrir una reflexión profunda y que tratara de establecer puentes entre la ciencia experimental y las humanidades (Potter, 1971). En definitiva, de la bioética se espera que nos ofrezca orientaciones, que serán utilizadas en la vida práctica político-jurídica, para afrontar con responsabilidad las posibilidades enormes que en la actualidad nos ofrecen los avances tecnológicos (Gracia Guillén, 1989). En la actualidad, la Asociación Internacional de Bioética, en sus estatutos, define la bioética como «el estudio de los temas éticos, sociales, legales, filosóficos y otros relacionados, que surgen en el cuidado de la salud y en las ciencias biológicas». Este nuevo concepto ha recogido la tradición del pensamiento ético sobre estas cuestiones desde Hipócrates.

Pese a su corto recorrido, la bioética ha sido una de las éticas aplicadas más desarrolladas. De hecho, en la actualidad, podríamos decir que dentro de ella y de ella han surgido nuevas ramas de reflexión ético-aplicada. Así, por ejemplo, dentro de la bioética se podrían establecer tres niveles de estudio: bioética general o fundamental, bioética clínica y bioética organizacional. Por otra parte, de la bioética parece que se están desgajando nuevas éticas aplicadas, que tratan de alcanzar su propia autonomía, como la ética ecológica o ecoética, de la que nos ocuparemos posteriormente.

La bioética, a diferencia de otras formas de ética aplicada, se ha ido enriqueciendo con un debate acerca de los principios y los valores básicos específicos que deberían guiar la práctica de la salud y de las ciencias biológicas, lo que muestra la importancia de indagar en cada praxis los principios y los valores que se han ido generando y que expresan de forma peculiar los mínimos socialmente compartidos y racionalmente fundamentados (Cortina, 1993: 224).

La propuesta realizada por Beauchamp y Childress en 1999 de cuatro principios básicos para la bioética (clínica y organizacional), realizada a partir de los tres propuestos por el Informe Belmont en 1978, ha dado lugar a un amplio debate acerca de si estos son la mejor plasmación o interpretación del momento incondicional de la práctica (Boladeras, 1998), así como a los conflictos que se producen entre ellos y cuál debería primar en cada caso (Camps, 2005). Los principios son los siguientes: principio de no maleficencia (no dañar o infringir daño), principio de beneficencia (hacer el bien), principio de autonomía (respetar la voluntad de los seres humanos) y principio de justicia (repartir equitativamente las cargas y beneficios).

El paradigma en el que se mueven tanto la bioética clínica como la bioética organizativa, aunque marcado por estos cuatro principios, está sufriendo en nuestros días una importante transformación. El profesor Diego Gracia es uno de los estudiosos que con mayor profundidad ha trabajo el cambio de paradigma en las profesiones sanitarias y sus implicaciones para la bioética (Gracia Guillén, 2004: 265-278). Siguiendo sus estudios, cabe destacar que cuando se habla de *buenas prácticas sanitarias* es necesario, en primer lugar, situar a qué época nos estamos refiriendo, es decir, significa contextualizar el momento histórico al que nos referimos puesto que, dependiendo de él, su significado varía. En su análisis afirma que, a lo largo de la cultura occidental, se han vivido tres modelos distintos de profesión, que a nuestro modo de ver también se podría decir que han dado lugar a tres modelos distintos de entender la práctica clínica y la gestión de la sanidad. A continuación, se muestran a modo de síntesis, los rasgos característicos de los tres modelos siguiendo a Gracia, añadiendo, por nuestra cuenta, las consecuencias que tienen para la gestión sanitaria:

El primer modelo es el denominado *modelo paternalista o antiguo*, presente desde la Antigüedad hasta bien entrado el siglo XX. Bajo este modelo, la profesión se distingue de otras ocupaciones, como los oficios, porque los profesionales sanitarios poseen cinco características exclusivas: elección, segregación, privilegio, impunidad y autoridad moral (Gracia Guillen, 2004: 247-248) que daban lugar a una moralidad especial o ética particular para los profesionales sanitarios. Si bien era cierto que gozaban de la impunidad jurídica, al mismo tiempo se esperaba de ellos un comportamiento intachable y una aspiración de excelencia. En este sentido, «si la moralidad común fija unos mínimos, la moralidad especial propia de los profesionales ha de ser de máximos. Cualquier cosa menor que la excelencia resulta insuficiente» (Gracia Guillen, 2004: 249). Además, los rasgos de impunidad jurídica y de autoridad moral implican que el profesional tiene en sus manos la vida y la muerte de personas autónomas por lo que son *co-responsables* de sus bienes primarios, por lo que tienen que proceder respetando la autonomía de los agentes sociales y permitiendo que sean ellos mismos quienes definan su beneficencia. Así pues, bajo este paradigma, el profesional niega la autonomía del paciente para definir lo que quiere y es el profesional el que tiene la obligación de definir el *beneficio*; existen deberes u obligaciones del profesional pero no una definición correlativa de derechos del paciente (deberes imperfectos).

Las características de la gestión sanitaria se rigen por el principio de beneficencia, donde se establecen los deberes y las obligaciones de los profesionales sanitarios,

pero no los derechos de los pacientes o sus obligaciones. Los valores y las normas morales que rigen a la organización sanitaria se identifican con los de la profesión misma, cuyo máximo exponente es el *juramento hipocrático*. La finalidad de la institución u organización sanitaria es la salud como un bien social donde el personal sanitario es el agente que la define.

El segundo modelo, denominado *modelo liberal o moderno*, ha estado presente desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. Durante la segunda mitad del siglo XX, se ha asistido a una revisión del modelo anterior y, por tanto, de su paternalismo para situar a los profesionales sanitarios en el marco de una moralidad común así como para dar cabida a los derechos y las obligaciones de los pacientes y de la sociedad frente a los profesionales sanitarios y sus organizaciones. Así pues, las características de impunidad jurídica y de autoridad moral son duramente cuestionadas y en su lugar se afirma que el profesional posee una moralidad común al resto de la sociedad, porque está obligado a cumplir con ciertos requisitos de no maleficencia y de justicia. Además, en este periodo, con la afirmación de las libertades, se defiende que todo profesional debe proceder respetando la autonomía de los agentes sociales y permitiendo que sean ellos mismos quienes definan su beneficencia, por lo que el profesional nunca puede negar la autonomía del paciente para definir lo que quiere. De este modo, las obligaciones y los deberes de los profesionales se definen a partir de los derechos de los pacientes (deberes perfectos).

Esta revolución liberal supone un planteamiento de la gestión sanitaria desde los principios de no maleficencia, autonomía y justicia, desde los que se establecen los deberes de sus profesionales a partir de los derechos de los pacientes. Los valores y las normas que rigen a la organización sanitaria se identifican con los de la sociedad en la que se inscribe, dando lugar a los códigos deontológicos y a las legislaciones oportunas. La finalidad de la organización sanitaria es la salud como un bien social con dos agentes principales: profesionales sanitarios y pacientes.

Por último, en nuestros días, emerge el *modelo deliberativo*, que se encuentra en estos momentos en proceso embrionario. Este modelo argumenta que es necesario entrar en un nuevo paradigma que no sea el del paternalismo antiguo ni el de la neutralidad axiológica del modelo liberal. En este sentido, se plantea que los profesionales estén sujetos a una *moralidad de rol*, es decir, una moralidad común a la de la sociedad pero con determinados rasgos exclusivos derivados de las características peculiares del rol propio de los profesionales de la salud. La definición de tal *moralidad de rol* requiriere de una deliberación colectiva a llevar a cabo en la sociedad y en el entorno concreto de las profesiones sanitarias (Gracia Guillén, 2004: 298). De este modo, los principios que deberían regir tanto la profesión como la gestión sanitaria, es decir, las relaciones clínicas y organizativas, deberían ser los cuatro descubiertos hasta el momento como las metas de la medicina: beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia.

Con todo ello, no se están negando algunos aspectos fundamentales presentes en paradigmas anteriores, concretamente la *aspiración a la excelencia* presente desde el paradigma paternalista y la *autonomía del paciente* presente desde el paradigma

liberal y que es la plasmación de una nivelación en la información que poseen el médico y el paciente, donde el paciente pide ser tratado como persona y exige profesionalidad en las actuaciones clínicas. Como afirma Carlos Humet: «trabajamos para un ser humano libre, autónomo y con capacidad de decisión» (2001: 6).

Por tanto, los deberes y las obligaciones de los profesionales sanitarios no deberían ser definidos sin deliberación previa a partir de los derechos de los pacientes, especialmente porque quizás determinadas deliberaciones pueden mostrar, como se está dando el caso ya, que el profesional sanitario poco podrá hacer solo para dar respuesta por ejemplo del derecho/obligación de secreto profesional, pues necesita de su organización para alcanzar su satisfacción. En este sentido, cobra mayor importancia la organización sanitaria y su gestión en términos de calidad y excelencia, puesto que desde ella se puede *promover* o *impedir* también la excelencia profesional.

Estas deliberaciones, siguiendo la propuesta ético-discursiva mantenida en este libro, deberían establecerse en el marco de las instituciones y las organizaciones sanitarias con el fin de responder al contexto ético-cívico de nivel posconvencional, es decir, de responder a los valores y normas éticos con pretensión de universalidad (Conill, 1998; Cortina, 2002*a*).

En estos momentos, estamos asistiendo a la evolución de este nuevo paradigma. Algunos proyectos e iniciativas como, por ejemplo, la nueva Carta de la Profesión Médica que fue publicada en el año 2002, tras más de tres años de debate, vienen a renovar el antiguo juramento hipocrático y a considerar el nuevo escenario en el que se desarrolla la práctica sanitaria y la gestión de la misma (ABIM Foundation y otros, 2002).

Un rasgo que comparten todas las iniciativas que se están desarrollando es que consideran que las *buenas prácticas sanitarias* implican necesariamente un alto grado de excelencia en la gestión y el cuidado de la salud; excelencia entendida como *profesionalización*, humanización, calidad que implican una serie de conocimientos, habilidades, actitudes y comportamientos no exentos de valores que deben ser certificados o acreditados de tal forma que se pueda comprobar y demostrar que tales *prácticas sanitarias* están a la altura posconvencional de su tiempo, es decir, que podrían recibir la aquiescencia de todas aquellas personas implicadas por tales prácticas.

Aquí las palabras de Gracia resultan muy certeras cuando afirma que «cualquier cosa menor que la excelencia resulta insuficiente» porque esa es la pretensión a la que debe aspirar la práctica médica y de la salud así como sus organizaciones. Es decir, para alcanzar la excelencia en la práctica sanitaria es necesario contar con un modo de gestionar la organización desde el que se propicie la participación y la integración de todos aquellos que forman parte de los servicios sanitarios.

14.3. Ética ecológica

En el ámbito de la reflexión ética sobre la ecología, se reconoce la obra publicada en 1974 por Passmore como la obra que puso el acento en la necesidad de repensar la responsabilidad del ser humano frente a la naturaleza (Guerra Palmero, 2001). Su planteamiento apuntaba, por una parte, una denuncia de la tendencia a introducir la religión en el tema de la ecología y, por otra parte, un camino para que se hiciera un esfuerzo conjunto entre científicos, tecnólogos, economistas, Administración pública y filósofos por estudiar los problemas éticos derivados del uso y abuso de los recursos naturales del planeta, reclamando el derecho a un medio ambiente sano.

El reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza, de la pérdida de un medio ambiente sano, ha dado una nueva dimensión a la reflexión ética (Sosa, 1990). Hoy en día, uno de los temas principales de la discusión en ética ecológica sigue siendo cómo delimitar nuestras responsabilidades hacia los seres no humanos y la naturaleza en general. Y al respecto podemos encontrar al menos tres grandes posturas: el *ecocentrismo* o *biocentrismo*, el *liberacionismo* y el *antropocentrismo*.

El *ecocentrismo* o *biocentrismo* propone aumentar la comunidad moral hasta abarcar todo nuestro entorno natural, como único medio de garantizar nuestro respeto hacia él. Uno de los rasgos comunes que mantiene es su postura de rechazo al antropocentrismo. Es decir, comparte su negación a considerar a los seres humanos como únicos seres morales, pero a partir de ahí se mueve en un arco inmenso de posturas que van desde aquellas que amplían el universo moral solo para incorporar a los animales sintientes, hasta aquellos que incorporan a los animales en general, a todos los seres vivos, etc.

También difieren en cuanto a la fundamentación: las hay religiosas, emotivistas, posmodernas, utilitaristas, etc. Y, por supuesto, respecto a las consecuencias de sus planteamientos, como veremos a continuación, donde los más radicales se autodenominan *Deep Ecology*. Desde estas posturas antiantropocéntricas, la pregunta por la responsabilidad que tienen los seres humanos hacia la naturaleza es evidente pues, al ampliar la comunidad moral a otros seres, es fácil garantizar la protección de todos los seres vivos. Pero bajo esta idea subyace un prejuicio que consiste en suponer que la única forma de justificar nuestra responsabilidad hacia la naturaleza y los seres que la habitan es estableciendo su estatuto moral. Sin embargo, los problemas teóricos, además de prácticos, que se derivan de este planteamiento son muchos y de difícil solución.

El *liberacionismo* intenta una ampliación menor para incluir en la comunidad moral solo a los animales. La defensa de la incorporación animal al universo moral es menos radical que el biocentrismo y por eso también menos problemática a la hora de fundamentar sus propuestas; menos radical pues su argumentación no se pierde en el infinito interestelar intentando ampliar la comunidad moral con el fin de garantizar el respeto humano hacia el cosmos. Su propuesta se queda en un mundo más limitado, el animal, pero también es problemático porque tiene que

fundamentar un criterio que discierna qué tipo de animales son entidades morales –simios, mamíferos, sintientes, etc.– en el caso de que justifique que no todos los animales tienen el mismo derecho a la vida.

El *liberacionismo* o movimiento de liberación animal surge a raíz de la publicación en 1975 del libro *Liberación Animal* de Peter Singer, donde el autor aporta una fundamentación ético-filosófica a este movimiento social en defensa de los animales no humanos. Aunque Singer no apuesta por los derechos de los animales, sí aporta argumentos suficientes para hablar del valor moral de los animales, de los intereses de los animales, etc. Junto a Singer, otros autores como Regan o, en España, Ferrater Mora y Mosterín defienden a los animales como sujetos morales. Aunque desde posiciones diferentes, pero tanto Regan como Singer consideran que los animales tienen valor en sí y están dotados de dignidad intrínseca. Además Singer defiende que no solo los humanos tenemos derechos, sino también los animales. El fundamento de esta ampliación lo encuentra en una concepción del valor intrínseco de los animales que es independiente de cualquier conciencia humana.

Un autor central en la ética ecológica es Hans Jonas, quien en su obra publicada en 1979, *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, habla de un *nuevo principio ético* anteriormente impensable, de un deber de las actuales generaciones hacia las generaciones futuras.

La tesis de Jonas es que la responsabilidad como categoría central de la teoría ética es relativamente reciente porque va unida al crecimiento del saber y del poder en la acción política, social y científico-tecnológica de las sociedades modernas. Antes, la ética no tenía necesidad de incluir en la conciencia humana la previsión del futuro lejano o las consecuencias indirectas de nuestras actuaciones en el planeta. La ética se concentraba en la cualidad moral del *acto momentáneo* mismo y tomaba en cuenta el derecho del prójimo que con *nosotros convivía*. Su propuesta es una revisión de la teoría ética para incluir un concepto amplio de responsabilidad acorde a la magnitud espacial y temporal, el carácter acumulativo y el alcance irreversible de nuestras actuaciones que afectan al futuro de la especie humana y de la vida en la naturaleza.

Explica Jonas que, en las sociedades premodernas, la naturaleza era considerada algo duradero, permanente, sometido a ciertos cambios y ciclos pero capaz de curar sin dificultad las pequeñas heridas hechas por el ser humano. En las éticas de antes, la responsabilidad humana para con la naturaleza era muy limitada, porque las éticas compartían las siguientes premisas: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del humano y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado (Jonas, 1995: 23).

Sin embargo, en los tiempos que corren, ninguna de estas a premisas, a su juicio, son válidas porque: 1) Ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana y, como la ética se ocupa de las acciones, es lógico

que, si se produce un cambio en las acciones, deba haber un cambio en la ética. 2) Además, se ha ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento y ya no es posible determinar claramente una vida buena para el ser humano. 3) Y, fundamentalmente, porque la naturaleza cualitativamente de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista hasta ahora. Antes, nuestro trato con el mundo extrahumano era éticamente neutro; ahora, no puede seguir siéndolo, en vistas a la crisis ecológica. Todo ello coloca la responsabilidad en el centro de la ética y hace que esta tenga que mirar más allá de la praxis inmediatamente humana, lo que obliga, según Jonas, a que incorpore la naturaleza como un *novum* sobre el cual reflexionar (1995: 33).

Para Jonas, el antropocentrismo estaba plenamente justificado en las éticas de antes, donde lo único relevante en ética era el trato directo del humano con el humano, incluido el trato consigo mismo. Sin embargo, a pesar de cuestionar el antropocentrismo y de aceptar que la naturaleza tiene valores porque incluye fines o metas (tanto la naturaleza humana como el mundo físico), su propuesta no es ni un antropocentrismo claro, ni un biocentrismo en sentido estricto (Jonas, 1995: 146 y 1997: 36). En cierta medida, podríamos llegar a interpretar que acepta que el antropocentrismo es irrenunciable, aunque desde una visión crítica, puesto que, en caso de conflicto de fines entre el ser humano y la naturaleza, el autor no duda en darle prioridad al primero sobre la segunda, porque, a su juicio, la dignidad humana es mayor que la dignidad de la naturaleza.

Pero, por otra parte, se aleja del antropocentrismo cuando acepta que no solo los seres humanos somos seres con dignidad, sino también la naturaleza. Es decir, amplia la comunidad hasta incluir el mundo físico en el universo moral, un problema añadido al aceptar el argumento de la dignidad de la naturaleza para defender nuestra responsabilidad para con ella. Y es que, para justificar tal tesis, tiene que buscar la fundamentación en última instancia en la religión y en Dios (Jonas, 1995: 84).

El problema de este tipo de justificación, para una ética ecológica con pretensión universalista como la que se sigue del principio ético-discursivo que en este libro se viene defendiendo, es que la fundamentación en instancias religiosas impide un concepto de responsabilidad ecológica que quiere ser universalizable.

Sin embargo, lo más interesante de su propuesta es la insistencia en la necesidad de una ampliación del marco de la ética, como se acaba de ver, y que el ser humano sí tiene responsabilidades ecológicas, aunque las razones que aduce no alcanzan la necesaria universalidad.

Esta nueva responsabilidad la concreta con dos mandamientos: mantener la humanidad –un deber para con la existencia–, pero también garantizar que vivan bien, pues vivir humanamente no es vivir de cualquier modo –deber para con su esencia–. Es decir, hemos de velar no por el derecho de los humanos futuros sino por su deber, por su deber de conformar una auténtica humanidad –el derecho se

derivaría de este deber–. Que el *primer* imperativo sea que exista una humanidad significa primero que todos los demás deben de subordinarse a este, pero también que no nos hace responsables de los humanos futuros, sino de la idea de humano, una idea que exige materializarse.

¿Cómo ha de entenderse este primer imperativo para el planteamiento de una responsabilidad ecológica? Se plantea esta cuestión porque, en principio, nos podría llevar a entender que la humanidad está por encima de la naturaleza. Jonas piensa que no, que el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los humanos, pero que en él está contenido el futuro de la naturaleza como una *conditio sine qua non*. Es decir, el futuro de la naturaleza es ahora una responsabilidad metafísica porque el humano se ha convertido no solo en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. No podemos separar el futuro de la humanidad del futuro de la naturaleza porque «el interés del humano coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el hombre –que incluye el deber con el futuro de la naturaleza–, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista» (Jonas, 1995: 227). Si no respetamos este principio, sigue Jonas, estaríamos deshumanizando al propio ser humano, «atrofiando su esencia». En definitiva, para Jonas el deber para con el humano incluye el deber para con la naturaleza, porque es la condición de su propia existencia y porque, además, constituye un elemento de su perfección existencial.

Así, Jonas anuncia el imperativo que fundamenta la responsabilidad ecológica de cuatro modos (1995: 40):

- «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra» (expresado positivamente).
- «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida» (expresado negativamente).
- «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad de la Tierra» (expresado negativamente).
- «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (expresado positivamente).

Mientras el primero hace referencia a una vida humana más auténtica, el segundo insiste en el futuro, el tercero se refiere a la continuidad indefinida de la humanidad de la Tierra, con lo que presupone el mandamiento implícitamente, y el cuarto se refiere a la futura integridad del hombre. Se puede observar cómo el horizonte significativo de la responsabilidad viene marcado más por el futuro indeterminado que por el espacio contemporáneo de la acción. Se trata de un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad. La ética, por tanto, tiene que estar orientada al futuro, pues es labor suya proteger el futuro de nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes. Y en eso consiste para Jonas la tarea de la ética contemporánea: unas normas de conducta que estén fundamentadas en la importancia del futuro, en la aceptación de una esencia en el ser

humano –humanidad– y de una teoría de los valores que incluya los valores de la naturaleza, pues a su juicio no se puede continuar hablando de una naturaleza *libre de valores*. Jonas nos presenta la imagen de una naturaleza vulnerable sometida a la intervención técnica del humano.

El principio de responsabilidad propuesto por Jonas no es un principio de esperanza, sino un principio de temor. Es este miedo el que aconseja, motiva y guía la acción responsable. El temor fundado es, en su opinión, «el primer deber de la ética de la responsabilidad histórica» (1995: 356). Y es desde esta heurística del temor desde donde fundamenta el autor una ética del medio ambiente (García Gómez-Heras, 2004).

Por este motivo, conviene pensar que la ética ecológica tiene tres metas. En primer lugar, debe establecer los deberes que han de cumplirse para respetar los mínimos incondicionales que hoy consideramos que es lo justo e irrenunciable para una vida digna. La ética ecológica considera que, entre esos mínimos, hoy se encuentra un medio ambiente sano, un entorno natural que permita una vida con calidad. En segundo lugar, la preocupación fundamental sigue siendo el ser humano, la emancipación de toda la humanidad presente y futura, a pesar de que se ocupa del medio ambiente. Esta ética ecológica debe reflexionar sobre el sentido de la humanidad, con la convicción previa de que es necesario, en este nuevo siglo, ampliar lo que deba entenderse por humanidad para incorporar la preocupación por el entorno natural. Y, en tercer lugar, entiende que la comunidad moral solo la forman los seres humanos y, desde este antropocentrismo, se puede justificar la responsabilidad humana hacia el medio ambiente. No es necesario salirse fuera de los límites de la humanidad, que son los límites de la ética y de la razón práctica (Ferrete, 2010).

14.4. Ética económica

En la actualidad, se ha producido un auténtico auge de la ética económica y empresarial. La razón la podemos encontrar, en primer lugar, en las consecuencias producidas por una racionalidad económica autónoma, tal como viene desarrollándose desde el siglo XVIII, totalmente independiente de los criterios de racionalidad práctica (Conill, 2000 y 2004). Esta gran transformación, por decirlo con Polany, ha terminado por hacer bien explícito que aquello que es bueno económicamente no tiene que ser ya, y por lo mismo, bueno para la praxis. Incluso ha conducido en nuestros días a cuestionarnos la habilidad de nuestro mundo: hambre, contaminación, pérdida de sentido, etc. Desde este punto de vista, la cuestión básica de la ética económica es precisamente la cuestión del papel de lo económico en nuestra vida, su inclusión en una praxis de *vida buena*. Aquello que desde un punto de vista *humano* se puede catalogar como la *historia de una pérdida* es desde la visión de la pura economía lo contrario: la historia del éxito de su *purificación*. Los problemas ecológicos son un buen ejemplo de cómo las cuestiones *externas* a la economía tienen un lugar propio dentro de ella (García-Marzá, 2004: 211-215).

Pero, por otra parte, la exigencia de una reflexión moral viene también desde los propios ámbitos económicos y empresariales. Los rápidos cambios que la sociedad actual imprime en las normas y los valores exigen una mayor flexibilidad en los comportamientos y en las relaciones económicas, más allá de lo estrictamente jurídico. Más aún, la estrecha relación entre economía de mercado e individualismo egoísta hace tiempo que ha demostrado la necesidad de su complementación por otro tipo de racionalidad (García Echevarria, 1988: 11).

Al igual que ocurre en los otros ámbitos de aplicación, también aquí debemos partir de casos concretos que estén exigiendo una reflexión moral y averiguar desde ellos a qué orientaciones generales se puede llegar. Tenemos que tener en cuenta para ello tanto el *sentido propio* de la actividad económica, como los principios morales que la razón humana descubre como propios. Por ello, es necesario un *diálogo interdisciplinar* entre los agentes económicos que conocen la lógica económica y quienes reflexionan desde el punto de vista teórica, sobre la racionalidad humana. Ahora bien, ¿cómo establecer este diálogo? Veamos dos posiciones al respecto.

Por un lado, la ética económica correctiva es la que más ha predominado hasta finales del pasado siglo, en la relación entre ética y economía. Se trata de *domesticar* la economía desde principios éticos que se aplican deductivamente. La ética es superior a la economía y su función es limitar su actuación desde principios morales dados, desde un orden de valores establecido. Por otro lado, tenemos la ética económica funcional, que realiza la operación contraria: se trata de aplicar a la ética los modelos básicos de la racionalidad económica. La moral es interpretada como un bien público cuya falta provoca grandes costes de transacción. La ética es justificada desde su utilidad social.

No obstante, ambos modelos se apoyan en lo que podemos denominar la *concepción de los dos mundos* (García-Marzá, 2004: 118), también la *tesis de la separación* (Freeman, 1994; Wicks y Freeman, 1998) o, como aquí venimos denominando, sistema de complementariedad. En definitiva, en la separación tajante entre la racionalidad puramente económica, objetiva y neutral, y la pura moralidad, claramente subjetiva. Pero ya hemos visto que tal separación, fundamentada en la autocomprensión cientificista de que toda decisión de valores es irracional, no puede realizarse. En consecuencia, la cuestión de una economía *eficiente* no se puede resolver matemáticamente, debe previamente cuestionarse el sentido de esta eficiencia (Sen, 2000). Y esto es lo que no pueden hacer los dos modelos mencionados.

El enfoque *crítico* o *hermenéutico crítico* de la ética económica no se contenta ni con la delimitación externa del ámbito de validez de la racionalidad económica mediante una moralidad extraeconómica, ni con la pura aplicación a la ética de la racionalidad económica dada; apunta más bien a la ampliación de la concepción de la racionalidad económica desde sus principios normativos (Conill, 2004). Tres pasos son necesarios para ello: la incorporación de un *ethos deontológico*, de raigambre dialógica, mínimo e irrenunciable, una reflexión crítica de la preferencias individuales y la reintegración del sistema económico en los patrones de racionalidad del mundo de la vida.

El método para esta ampliación consiste en explicitar los presupuestos normativos y las relaciones de valor que subyacen al hecho económico. La *adecuación* de estos planteamientos exige a su vez tres niveles de reflexión: el nivel de las categorías de los sistemas económicos, políticos, sociales y culturales (macro nivel) del contenido normativo de conceptos básicos como valor, preferencia, utilidad, eficacia, coste, etc.; el nivel de las instituciones y organizaciones de lo económico, de la empresa, de los sindicatos, de los grupos de presión, etc. (meso nivel); y el nivel de las personas económicas, del concepto de ser humano, de responsabilidad, de trabajo, de libertad, entre otras cuestiones (micro nivel) (Enderle, 1993).

Romper el paradigma cientificista supone darse cuenta de que la ética económica moderna no puede ser ninguna ética económica pura interna al sistema, sino que debe considerarse más bien en interna relación con la ética política, al igual que la economía no puede entenderse si no es como *economía política* (Habermas, 2004: 13-28).

14.5. Ética empresarial

La historia de la ética empresarial se puede contar de muchas maneras, como señala De George (2005), pero cualquier historia de una disciplina académica tiene que explicitar no solo dónde y cuándo surgió, sino también por qué tal necesidad y cuál es su función específica y sus métodos. Desde sus comienzos en los años setenta en EE. UU. y ochenta en Europa, la ética empresarial se ha presentado como una disciplina de la ética aplicada, reclamando su función y método propio (Cortina y otros, 2005; García-Marzá, 2004; De George, 2005; González, 1998).

De este modo, ha hecho suya la tarea que la ética aplicada posee, que no es otra que la de aportar una reflexión y una orientación ética a la praxis, en este caso empresarial, teniendo en cuenta las peculiaridades que tal praxis presenta. Además, utiliza los métodos desarrollados por la ética aplicada donde, como veremos, no hay unanimidad, existiendo distintas propuestas metodológicas para el desarrollo de una ética empresarial como ética aplicada. La pugna en cuanto al mejor método tiene mucho que ver con la madurez de la disciplina, y en el terreno de la ética empresarial todavía hay debates abiertos respecto al mejor método a utilizar. Y, finalmente, la ética empresarial, como el resto de éticas aplicadas, no ha nacido exclusivamente del interés académico por conocer, sino que, como ya se indicaba en el tema 13 del presente libro, siempre existen distintas instancias desde las que se reclama tal reflexión y orientación. En el caso de la ética empresarial, destacan la sociedad y los actores empresariales.

Desde que en la década de los setenta comenzara a desarrollarse el pensamiento de la ética empresarial en Estados Unidos y posteriormente en Europa en la década de los ochenta, han sido distintas las voces, tanto académicas como empresariales, que apuntaban que esta disciplina no tendría un amplio recorrido. Aunque son distintos los argumentos que se esgrimían para apoyar esta profecía, el argumento más utilizado era que el siguiente: «la ética empresarial es una moda». Por tanto,

lo que cabía era dejar pasar el tiempo para que desapareciera y vinieran otros vientos para ofrecer a las organizaciones empresariales otra *técnica* o *instrumento* más novedoso para presentarse a la sociedad con un traje nuevo. Sin embargo, el tiempo no ha confirmado tal pronóstico, más bien ha mostrado la necesidad que tenemos de encontrar un marco holístico de carácter ético para los contextos globales en los que estamos inmersos.

Pero la pregunta sigue siendo: ¿qué es lo que se está reclamando, desde dentro de las empresas y desde fuera de ellas, cuando se enarbola la palabra *ética* o *moral*? Cuando la exigencia se hace en serio, no como maquillaje para enmascarar, sino como *necesidad* para la credibilidad y legitimidad de la empresa en la sociedad global, se está apuntando a una dimensión, a un ámbito, del que no podemos huir y que no podemos negar. Nos referimos al ámbito moral de las personas y de las instituciones.

Como ya se ha mostrado, la reflexión acerca de las instituciones que gobiernan y rigen nuestras vidas no es una novedad en la historia del pensamiento filosófico. Lo que constituye una novedad es que ese fenómeno se produzca prácticamente como consecuencia de dos presiones, una de carácter interno (son los propios agentes de la actividad empresarial los que piden *orientaciones* éticas para su *praxis*) y otra de carácter externo (que se observa en la presión de la sociedad sobre las instituciones).

Este es uno de los fenómenos más apasionantes que tiene el estudio de la *ética empresarial*: descubrir de qué modo es la *presión,* interna y externa, *la que va forzando* a la empresa a que repiense tanto el fin como los medios que se ha fijado en su actividad, además de instarle a que reflexione y asuma las consecuencias positivas y negativas de su praxis. Como trataremos de mostrar a lo largo de este tema, las exigencias de *responsabilidad* y *sostenibilidad* se pueden y deben encuadrar dentro de un marco más amplio, que no es otro que la exigencia de un planteamiento ético y holístico, de las empresas en nuestras sociedades (Cortina, 2003 y 2005; García-Marzá, 2004).

Para quien se acerca al fenómeno de la empresa desde la perspectiva del pensamiento filosófico con las herramientas que este le proporciona, es muy interesante descubrir cómo las razones que se encuentran tras el nacimiento de la disciplina de la *Business Ethics* en Estados Unidos, *ética empresarial* en España, están relacionadas al menos con tres búsquedas. La primera es la que lleva a la empresa a buscar su propia legitimidad y credibilidad; la segunda tiene que ver con la forma de un *ethos* compartido no solo en el seno de su propia actividad, sino con su contexto local, nacional y global (Cortina y otros, 1994); la tercera búsqueda se centra en la construcción de relaciones de confianza y cooperación dentro y fuera de sí misma, debido a su carácter de institución social (Cortina (ed.), 2003; García-Marzá, 2004).

Dice un refrán que toda cara positiva tiene una negativa. En el caso del desarrollo de la *ética empresarial como disciplina,* la sentencia se cumple, debido a que estas

presiones tiene su origen en malas prácticas empresariales, relacionadas con abusos de poder, quebranto de normas y valores sociales o morales, falta de consideración de las personas como centro de las instituciones, etc. Pues, como se tratará de mostrar en las siguientes páginas, el *sentido* y *razón de ser* de las organizaciones es servir a la sociedad y, en definitiva, a las personas. El auge y el espectacular desarrollo de la disciplina desde los años setenta viene motivado por una necesidad de la gestión de la dimensión ética de las organizaciones.

Así, se puede decir que la *ética empresarial* se ha ido fraguando a la sombra de las primeras páginas, palabras e imágenes de los medios de comunicación, que nos han expuesto las malas prácticas empresariales, tanto hacia fuera de la empresa (contaminación atmosférica, acuífera y acústica, sobornos y publicidad abusiva o discriminatoria), como en el seno de la misma (acoso moral, discriminación salarial por cuestión de género y precios abusivos, por mencionar solo algunas muestras de noticias que en los últimos tiempos se han podido ver en tales medios de comunicación y que no constituyen hechos aislados). Estos dos tipos de noticias han dado pie a dos tipos de presiones, como se señalaba, una que viene desde fuera de la empresa y otra desde dentro, pero que, en definitiva, tienen el mismo objetivo: decirle a la empresa que debe enmarcar su actividad empresarial en el seguimiento no solo de las reglas del mercado y del derecho, sino también de la conciencia moral crítica que ha alcanzado su sociedad. Es decir, que tienen que dirigir sus *negocios* desde la perspectiva de *un punto de vista moral universal* o *perspectiva posconvencional* que permita juzgar los aciertos y las limitaciones de cualquier actividad desarrollada en el seno de las organizaciones empresariales o instituciones sociales.

Aunque el inicio de la reflexión puede fijarse en estas presiones, bien pronto han sido las empresas las que se han dado cuenta de que no solo es necesario dirigir bajo criterios éticos la empresa para acallar las críticas, sino que es también *beneficioso* y además constituye una *necesidad empresarial*. En la tarea de definir modelos teórico-prácticos para la reflexión y la orientación de la práctica empresarial, se han puesto a trabajar con una metodología interdisciplinar –aunque no siempre se consiga– muchas áreas de pensamiento, desde la ética y la filosofía, hasta la sociología pasando por la economía, la organización de empresas, la psicología y el derecho.

A lo largo de este tercer bloque, hemos hecho hincapié en la importancia central que cobra el desarrollo de un método propio para que la ética aplicada pueda alcanzar la tarea y la función que posee. En el terreno de la ética empresarial, esta cuestión no está resuelta todavía. Y, quizás constituye una de las principales dificultades en la actualidad en el avance de la disciplina, tanto en su vertiente de fundamentación como de aplicación o adecuación y de realización.

En la actualidad, podemos decir que existen importantes propuestas para el desarrollo de la ética empresarial que responden, en líneas generales, a los tres modos de entender el *sentido de la adecuación*: correctivo o deductivo, funcional o inductivo e integrativo o integral (Ulrich, 1993; Cortina, 1996 y 2003; García-Marzá, 2004: 118-131). A continuación, se da cuenta de sus principales rasgos así como

de las propuestas concretas más relevantes que en el ámbito de la ética empresarial se pueden encontrar bajo cada uno de estos modelos.

El enfoque correctivo o deductivo de la ética empresarial toma la teoría ética como teoría prescriptiva que actúa como un correctivo externo de la lógica de los hechos del ámbito o la práctica empresarial. De este modo, la relación que se establece entre la ética y el ámbito de estudio es la racionalidad *pura* del ámbito al cual se aplica, y la ética queda como algo externo, como un censor moral igualmente *puro* (Ulrich, 1993 y 1998; García-Marzá, 2004: 119-120).

Así, la ética aplicada se entiende como el *mecanismo* correctivo de los fallos, equivocaciones o desviaciones que se producen en el *buen andar* de la racionalidad económico-empresarial. Es característico de este tipo de modelo considerar que el ámbito de actuación está libre de valoraciones éticas y justificar un modo de proceder en el que los criterios y las exigencias éticas se aplican a la praxis de modo deductivo, desde fuera. En definitiva, se mantiene la tesis de la complementariedad abordada en este libro.

De acuerdo con este modelo, los principios morales desarrollados y defendidos dentro de la teoría ética normativa –ya sea de tradición aristotélica, deontológica o utilitarista-consecuencialista– jugarán el papel de premisas en argumentos deductivos sobre juicios éticos sobre casos particulares.

Este tipo de aplicación ética posee una amplia aceptación o aprobación, especialmente en EE. UU., pero también en algunas escuelas y universidades europeas. En ocasiones, es incluso considerado como un punto de partida *realista* e incluso *útil*, porque cuando se presenten desviaciones en la praxis, siempre en casos específicos y en situaciones determinadas, no hay que entrar en mayores investigaciones que acudir a la *racionalidad ética*, como si de un libro de recetas se tratara, y aplicar sus preceptos, por lo que se produce de inmediato una corrección de los hechos.

En esta línea existe toda una tradición de la enseñanza de la ética empresarial que se basa en este método; la tarea es bastante sencilla y muchos manuales al uso reflejan su estructura: en primer lugar, unas cuantas lecciones sobre las teorías éticas aristotélica, utilitarista –normalmente de corte consecuencialista– y deontológica; un segundo bloque dedicado a cuestiones o asuntos que requieren de la utilización de la racionalidad ética en la empresa, por ejemplo respecto a la distribución de la riqueza, el acoso moral, la información privilegiada, la relación con el medio ambiente, entre otros; y un tercer bloque donde se presentan casos reales o basados en hechos reales para que, en este punto y solo en este punto, el estudiante tenga que aplicar, sin reflexionar, las soluciones o razonamientos aprendidos en las dos primeras partes.

Bajo las denominaciones de ética empresarial de la virtud (*virtue business ethics*) –cuyos principales teóricos son Solomon y Badaracco– y de ética empresarial de la integridad (*integrity theories*) –cuyos máximos exponentes son Paine, De George y Werhane– podemos englobar la diversidad de concreciones a las que ha dado lugar este método correctivo o deductivo en el terreno de la ética empresarial.

Las características comunes que presentan las propuestas de una ética empresarial de la virtud son básicamente dos. En primer lugar, su crítica a la filosofía moral contemporánea, más preocupada en desarrollar teorías racionalistas y principios morales abstractos que en tratar de responder a la pregunta de quiénes somos y dónde radican nuestros compromisos y responsabilidades, qué tipo de personas y sociedades queremos ser y qué modelos de excelencia estamos desarrollando.

En segundo lugar, comparten una concepción de la moral como asunto de carácter, hábito y práctica social. Por este motivo, el interés de estas éticas recae en el agente moral, en el contexto concreto de una persona que necesita de sensibilidad moral, sabiduría práctica, compromiso con ciertos valores centrales y voluntad de tolerar la ambigüedad moral y aceptar la complejidad moral (Brown, 1992: 107-115; Enderle, 1998*a*: 380-381). Estos enfoques enfatizan correctamente la importancia del individuo, pero muestran su valor discutible en ayudarnos a resolver problemas específicos. Y, debido a su hincapié en la particularidad y la relación con el contexto y la situación concreta, no parecen preparados para afrontar asuntos éticos complejos en una sociedad plural y de economía global.

En cuanto a las *teorías de la integridad,* estas tienen en común con la ética de las virtudes su propuesta de gestionar la *integridad* en las organizaciones como una virtud. Por este motivo, enfatizan distintos aspectos como la identidad del actor moral –empresario, trabajador, consumidor, etc.–, la consistencia o congruencia del comportamiento de los actores morales con el sistema de normas sociales y éticas, la importancia del ser y actuar con integridad y la aspiración a la excelencia. Pero van más allá de los enfoques de la virtud porque apuntan también hacia una ética de las organizaciones que dé forma al comportamiento de los individuos. Es decir, tratan de desarrollar una ética de la integridad organizativa, que contemple tanto hábitos y virtudes individuales como procesos organizativos que los posibiliten. Aunque las propuestas varían entre ellas, suelen tratar de definir los valores-guía de la empresa, las aspiraciones y los modelos de pensamiento y conducta y, en ocasiones, también se proponen estrategias y operaciones concretas para interiorizarlos en la organización.

Como enfatiza De George (1993: 41), esta propuesta no se plantea como una fórmula cerrada a aplicar, pues es esencial la *racionalidad* como *phronesis o prudencia,* es decir, el concepto de integridad implica un fuerte énfasis en la autonomía de la compañía y de los ejecutivos; por ejemplo, ánima a que sus directivos actúen voluntariamente y con conocimiento, con un propósito y controlando la propia acción, teniendo en cuenta los contextos (Enderle, 1998: 381-382).

Las críticas a esta perspectiva metodológica del método correctivo de ética aplicada proceden fundamentalmente de las filas de las éticas procedimentales y se pueden resumir en tres aspectos.

En primer lugar, este modelo no es más que una *mera reparación* y, dada la complejidad del mundo actual, considerar la ética aplicada como un correctivo sería simplemente un *parcheo*, una *ética de la reparación* (Ulrich, 1993: 13). Pero el

mayor problema al que nos conduce es a la incapacidad para dar explicación del cambio de valores que se produce en una sociedad así como a quedarnos mudos frente a una situación en la que una norma que hasta el momento había sido excepcional en la empresa comienza a presentarse como la más adecuada o la que tiene más aceptación.

En segundo lugar, bajo esta perspectiva se mantiene la tesis de la separación entre ética y empresa o, lo que es lo mismo, la *separación de los principios éticos y el ámbito de aplicación.* Desde el prisma práctico se puede afirmar que este modo de aplicar la ética no es realista, puesto que esta llega *desde arriba* al terreno de la vida, quedando descolgada de este; sin que se dé una interrelación entre el ámbito de la fundamentación de los principios éticos y el ámbito de aplicación. Ante esta separación, debemos tener presente, siguiendo a Cortina, que «las situaciones concretas no son mera particularización de principios universales, sino lugar de descubrimiento de los principios y los valores morales propios del ámbito social correspondiente» (1996: 123). Dicho con otras palabras, los principios morales no son los que *quieren imponer* su racionalidad al ámbito práctico, como mera corrección de desviaciones. Al contrario, es en los propios ámbitos de aplicación donde se descubren tales principios morales, porque ya existen en ellos, aunque estén reprimidos por situaciones concretas (Wicks y Freeman, 1998).

En tercer lugar, se debe advertir de la *inexistencia de principios materiales universales.* Es imposible utilizar este método porque, para ello, deberíamos tener a nuestro alcance *principios materiales universales,* cosa que hoy en día ninguna ética puede ofrecer, «si no es al precio del absolutismo y el autoritarismo moral» (García-Marzá, 2004: 120). Se tiene que recordar ahora que los principios éticos, si son materiales, pierden universalidad en las sociedades actuales y, para que sean universales, tienen que ser formales o procedimentales (Cortina, 1996: 123).

El segundo modelo es el funcionalista, que se apoya en el siguiente supuesto: existe una racionalidad estratégica que ya *funciona* en la praxis individual o colectiva, de modo que el proceder consistiría en explicitar esa *ética propia de cada praxis social*, es decir, de cada actividad. Con esto se viene a afirmar que los ámbitos de la acción humana poseen su propia racionalidad y es esta la que se debe elevar como ética de la misma; que es lo mismo que afirmar que existe una moral endógena en la praxis vital que no necesita de la ética normativo-procedimental. Por tanto, existe una *moral interna* estratégica en la praxis humana y, en el caso de la empresa, se apunta que esa moral interna es la búsqueda del máximo beneficio económico con los menores costes posibles, como por ejemplo defiende Gauthier (1986: 83-112). La definición de costes y beneficios está relacionada con el cálculo de consecuencias o el cálculo estratégico de utilidades que se derivan para la empresa. Sin embargo, este constituye un argumento circular, pues tiene que fundamentar su carácter normativo *libre de ética* y, además, puramente funcional (Ulrich, 1993: 15; Conill, 2004: 113 y ss.).

Bajo una aplicación de la ética en sentido funcional, subyacen cuatro presupuestos. En primer lugar, que los seres humanos entran en *contratos sociales* porque

revierte en su propio beneficio el establecimiento de unas reglas mínimas de juego, dentro de las cuales puedan utilizar su libertad como deseen. En segundo lugar, está el supuesto de la racionalidad ético-utilitarista, donde es la *utilidad* la única justificación posible para la actuación humana, incluso en referencia a las autoobligaciones morales de los individuos. Por tanto, su único objetivo es sacar a la luz la *moral mínima* de los ámbitos sociales, que es condición de posibilidad de un buen funcionamiento y que es capaz de fundamentar *puramente* desde su propia racionalidad sistémico-funcional (Cortina, 1996: 123).

Este tipo de enfoques no pretende fundamentar un criterio o punto de vista moral universal de la ética para la praxis, sino simplemente pretende una «fundamentación moral por intereses y nada más» (Ulrich, 1993: 21), reducción que da lugar a dos presupuestos que se añaden a los dos nombrados anteriormente.

El tercer supuesto que subyace a este modelo de ética aplicada funcional es que no comprende una fundamentación normativa, sino una motivación empírica de los sujetos para una conducta moral. Y el cuarto considera que los seres humanos poseen simplemente racionalidad estratégica y que, por tanto, solo buscan el provecho propio. De este modo, el comportarse moralmente se convierte, desde esta perspectiva, en una estrategia más del cálculo de actores racionales en su praxis diaria.

Como ejemplos de este tipo de concebir la ética empresarial se encuentran los enfoques inductivos de ética empresarial de corte *situacional*, defendido por autores como Frederick y Cavanagh; *casuístico*, utilizado en la mayoría de los libros de texto y manuales de ética empresarial, especialmente en los EE. UU., y *consecuencialista*, donde destacan Velásquez y Sacconi.

La más extendida y conocida de estas propuestas es el modelo de ética empresarial fundamentado en la ética consecuencialista, que considera que el fin de la empresa es alcanzar determinadas consecuencias beneficiosas de las acciones que emprende. La versión más utilizada en la reflexión de la praxis empresarial es el *utilitarismo consecuencialista*. Como ya se mostraba en el tema 8 de este libro, el *utilitarismo clásico* considera que una acción es buena si produce un aumento de la felicidad de todos aquellos a quienes la acción afecta, igual o mayor que el que puede producir cualquier acción alternativa; es mala en el caso contrario. Bajo esta versión clásica del utilitarismo, se considera que ciertas acciones o estrategias empresariales son inmorales en ciertas circunstancias y buenas en otras, según cuáles sean las consecuencias derivadas desde la posición del sujeto que toma la decisión. En este sentido, la propuesta de aplicación a la praxis empresarial ha venido a adoptar la forma siguiente, en palabras de Singer: «Al hablar de 'mejores consecuencias', lo entienden en sentido de aquello que, habida cuenta de todas las circunstancias, favorece los intereses de todos los afectados, y no solamente en el sentido de aquello que aumenta el placer y reduce el dolor» (Singer, 1984).

Es decir, con esta propuesta se plantea la necesidad de entender la *utilidad* como una maximización de las acciones que favorecen al mayor número de personas o

afectados por la actividad empresarial, actuando siempre con este principio como guía de la dirección de empresas. Pero, como se ve, la moralidad se extrae de las prácticas y estrategias ya existentes.

Los problemas que subyacen bajo este tipo de aplicación ética se podrían explicar bajo tres consideraciones (Ulrich, 1993: 28 y ss.). El primer problema es que este modelo implica una concepción puramente teleológica de la ética, donde falta el elemento deontológico, de tal suerte que olvida una pretensión de validez incondicionada básica, que expresa que el ser humano es autónomo y fin en sí mismo, y por la cual existen unos derechos humanos que son universales e inviolables (Winkler, 1998). Además, al no considerar nunca a las generaciones futuras ni a los posibles afectados por la acción, ninguno de ellos es considerado en sus *cálculos*.

El segundo problema es la afirmación de un individualismo metodológico, donde se palpa una falta de regulación crítica. Este individualismo presupone que lo éticamente bueno es igual a lo empíricamente deseable por los seres humanos. Por tanto, lo que las personas desean subjetivamente no tiene por qué ser cuestionable y sujeto a crítica. El individualismo metodológico enmascara el hecho de que los sujetos son capaces de actuar y pensar de modo posconvencional, diferenciando lo que es socialmente vigente de lo que es moralmente válido y, por tanto, le niega al ser humano la capacidad autocrítica racional (Conill, 1993: 30-31).

Y, en tercer y último lugar, constituye una perspectiva puramente sistémica, es decir, carente de visión de la praxis humana, que nos aboca constantemente a callejones sin salida. Por ejemplo, como se cuestiona Cortina, «¿Qué hacer cuando se plantea un problema moral, es decir, cuando las máximas entran entre sí en conflicto?» (1996: 125). Este tipo de propuestas *funcionales* o *inductivas* se quedan calladas porque no pueden ofrecer una racionalidad que dé sentido y orientación a tales conflictos o dilemas.

Desde nuestro punto de vista, siguiendo la inquietud de Cortina, se plantean dos cuestiones que merecen atención y conducen a perspectivas integradoras o integrativas. Estas dos cuestiones son: ¿cómo se podría encontrar el entendimiento entre los diferentes actores del conflicto sin la existencia de una racionalidad comunicativa o intersubjetiva que busca entenderse mutuamente y no solo busca satisfacer su propio interés personal o gremial? y ¿cómo es posible encontrar un marco legitimador de carácter formal y no sustantivo como las éticas de la virtud y de la integridad, sin contar con la existencia de un principio ético universal procedimental? (1996: 124).

La investigación desarrollada durante las últimas décadas en torno a la metodología de la ética aplicada ha llevado a diversos investigadores a tratar de dar forma a un tipo de método que supere las deficiencias de los modelos correctivo y funcional. Los intentos han dado lugar a una variedad de denominaciones, por ejemplo, métodos dialécticos, modelos principialistas o de principios de alcance medio, hermenéuticos o híbridos. En el contexto de la ética empresarial, hasta el momento, el término *integrativo* es el que está ganando el reconocimiento de los investigadores, por lo que será el que mantendremos en esta unidad temática.

Este tercer modelo no se conforma con delimitar o describir la praxis humana tal y como nos viene dada, tampoco con una aplicación *pura* de la racionalidad de cada ámbito de la ética, sino que posee como horizonte una concepción más amplia de la racionalidad de los diferentes ámbitos de acción del ser humano desde principios ético-normativos. Ahora bien, tales criterios morales no vienen de fuera y son aplicados *tal cual* al ámbito de actuación, sino que son entresacados del propio ámbito de actuación atendiendo a los criterios normativos que garantizan la exigencia incondicional de que a todos los seres humanos les sean reconocidos sus derechos inviolables de libertad e individualidad, es decir, los derechos humanos (Ulrich y Maak, 1998), manteniendo que nunca podrán negarse tales criterios normativos porque se les negaría su especificidad de ser personas. Por este motivo, los criterios normativos tendrán que darse primero o delante de cualquier racionalidad estratégica.

Lo que tienen en común las propuestas de ética aplicada que se presentan bajo esta denominación es que consideran que no se pueden separar tajantemente las exigencias normativas teóricas y aquellas que provienen de la praxis. Es decir, consideran que existe una interdependencia entre los juicios morales particulares y las teorías normativas. Además, tienen como supuesto que los principios normativos son descubiertos *desde* la propia praxis, por lo que la investigación y la búsqueda de identificación de los mismos pueden conducir a una modificación si en un determinado momento se advierte que un principio normativo en una actividad concreta viola o contradice una creencia moral profunda. Por ejemplo, una empresa que, al examinar sus políticas medioambientales, descubre estar contradiciendo su convicción de que el respeto y el mantenimiento del entorno natural es importante tanto para la sociedad como para ella misma y sus trabajadores puede modificar su actividad o práctica al respecto.

En esta línea, se aboga por una ética aplicada *integrativa* de carácter interdisciplinar que, partiendo de una *racionalidad comunicativa,* está controlada en sus deficiencias prácticas –por ser una idea regulativa en sentido kantiano– por una *racionalidad teleológica* y por una *racionalidad consecuencialista*. De este modo, se entiende que todo proceder en el terreno ético-aplicado tiene que exigir como marco irrebasable el tratamiento de todas los afectados como interlocutores válidos y, por tanto, el establecimiento de diálogos con todos ellos en condiciones de simetría e igualdad cuando se produzca un conflicto o problema moral. Pero, al mismo tiempo, y siempre dentro de ese marco deontológico, tiene que propiciarse una deliberación acerca de los fines, los medios y los modelos de excelencia, así como valorarse también las consecuencias previsibles, para las actuales generaciones y para las futuras.

Las propuestas más desarrolladas dentro de este marco general de ética aplicada integrativa han sido desarrolladas por Apel y Ulrich, en cuyos trabajos se apoyan las propuestas referidas a la empresa de García-Marzá y Cortina. Todas estas propuestas comparten los postulados básicos de la ética discursiva, especialmente la necesidad de considerar siempre, en el tratamiento de cualquier praxis humana, la existencia de tres tipos de racionalidad: la comunicativa, la teleológica y la estra-

tégica. Además, comparten también la misma pretensión, que no es otra que la de ofrecer un marco ético desde el que reflexionar y explicitar las normas, valores y procedimientos válidos de la práctica concreta. Un marco, por tanto, desde el que tener una guía u horizonte de actuación para la deliberación de los conflictos de valores y normas que lleven a convicciones y buenos argumentos para la resolución cooperativa de tales conflictos, que no para su resolución directa.

Bibliografía

Abim Foundation, acp-asim Foundation y European Federation of Internal Medicine (2002): «Charter on medical professionalism. Medical professionalism in the new millenium: a physicians' charter», en *The Lancet*, vol. 359, 9 de febrero del 2002, pp. 520-522. [Traducción a cargo de Elsa González en D. García-Marzá (dir.), *La apuesta ética en las organizaciones sanitarias*, Castellón, Universitat Jaume I, pp. 133-159.]

Aguilera, F. y V. Alcántara (1994): *De la economía ambiental a la economía ecológica,* Barcelona: Icaria-Fuhem.

Beuchamp, T. L. y J. F. Childress (1999): *Principios de ética biomédica*, Barcelona: Masson.

Boladeras, M. (1996): *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid: Tecnos.

— (1998): *Bioética*, Madrid: Síntesis.

Brown, M. T. (1992): *La ética en la empresa. Estrategias para la toma de decisiones*, Barcelona: Paidós.

Camps, V. (1993): *Virtudes públicas*, Madrid: Austral.

— (2005): *La voluntad de vivir,* Barcelona: Ariel.

Conill, J. (1993): «Ética del capitalismo», *Claves de la razón práctica,* n.º 30, pp. 25-35.

— (1998): «Ética de la "empresa" sanitaria», *Todo Hospital*, n.º 152, pp. 709-713.

— (2000): «Mercado y justicia: Un reto para la ética económica contemporánea», en J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscazo (eds.), *Retos pendientes de ética y política. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Suplemento 5, pp. 247-257.

— (2004): *Horizontes de economía ética*. *Aristóteles, Adam Smith y Amartya Sen*, Madrid: Tecnos.

Cortina, A. (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.

— (1996): «El estatuto de la ética aplicada», *Isegoría*, vol. 13, pp. 119-134.

— (1996): *El quehacer ético. Guía para la educación moral,* Madrid: Aula XXI Santillana.

— (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza.

— (1998): *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid: Taurus.

— (2002*a*): «Bioética cívica transnacional como quehacer público», en J. J. Ferrer y J. L. Martínez (eds.), *Bioética: un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo Fernández, S. J.*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 541-554.

— (2002*b*): *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid: Taurus.
— (2003): «El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional», A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos, pp. 13-44.
— (2005): «Ética de la empresa: no solo responsabilidad social», en J. Conill (dir.) *XIV Seminario Permanente de Ética Económica y Empresarial (2004-2005). Ética de la empresa: hacia un nuevo orden global*, Valencia: Fundación ÉTNOR, pp. 7-18.
Cortina, A. (ed.) (2003): *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid: Trotta.
Cortina, A., J. Conill, A. Domingo y D. García-Marzá (1994): *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid: Trotta.
De George, R. T. (1999): *Business Ethics*, New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.
— (2005): «The History of Business Ethics», en M. J. Epstein (ed.), *The accountable corporation,* New Cork: Greenwood, pp. 47-58.
Enderle, G. (1998): «Business and Corporate Ethics in the USA: Philosophy and Practice», en B. Nino Kumar y H. Steinmann (eds.), *Ethics in International Management*, Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 367-400.
Etxebarria, X. (1995): *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao: Universidad de Deusto.
Ferrater Mora, J. (1983): *Las crisis humanas,* Madrid: Alianza.
Ferrater Mora, J. y P. Cohn (1992): *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Madrid: Alianza.
Ferrete, C. (2010): *Ética ecológica como ética aplicada*, Madrid, Ediciones Ciencias Sociales.
Freeman, R. E. (1994): «The politics of stakeholders theory: some future directions», *Business Ethics Quarterly*, vol. 4, Issue 4, pp. 409-421.
García Gómez-Heras, J. M. (2004): «Entre la «curiosidad» y el «temor». ¿Puede fundamentarse una ética medioambiental sobre estados de ánimo emocionales?», en J. M. García Gómez-Heras y C. Velayos Castelo (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 19-42.
— (comp.) (1997): *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Madrid: Tecnos.
García-Marzá, D. (1992): *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid: Tecnos.
— (1993): *Teoría de la democracia*, Valencia: Nau Llibres.
— (2004): *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta.
— (2005): «¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral», en *Diálogo filosófico*, núm. 62, pp. 241-256.
Gauthier, D. (1986): *Morals by agreement*, Oxford: Clarendon Press.
González, E. (1998): «La ética aplicada a la empresa: aportaciones de la Business Ethics Norteamericana», en E. Casaban i Moya (ed.), *Actes del XIIè Congrés Valencià de Filosofia¸* Valencia, pp. 315-325.
Gracia Guillén, D. (1989): *Fundamentos de bioética*, Madrid: Eudema.

— (1991): *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid: Eudema.
— (2004): *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Madrid: Triacastela.
Gracia Guillén, D. y J. Júdez (2004) (eds.): *Bioética en la práctica clínica*. Madrid: Triacastela.
Guerra Palmero, M. J. (2001): *Breve introducción a la ética ecológica*, Madrid: A. Machado Libros.
Habermas, J. (2004): *Tiempo de transiciones*, Madrid: Trotta.
Heller, A. (1989): «Ética ciudadana y virtudes cívicas», en A. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona: Península.
Humet, C. (2001): «Reflexiones sobre la calidad asistencial en el cambio de siglo», *Calidad asistencial*, n.º 16, pp. 5-7.
Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.
— (1997): *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona: Paidós.
Mosterín, J. (1998): *¡Vivan los animales!*, Madrid: Debate.
Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid, fce.
Nussbaum, M. (1996): «Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico», en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), *La calidad de vida*, México: fce.
Potter, V. R. (1970): «Bioethics: the science of survival», *Perspectives in Biology and Medicine*, n.º 14, pp. 127-153.
— (1971): *Bioethics, Bridge to the Future*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
Regan, T. (1983): *The case for Animal Rights,* Los Angeles: University of California Press.
Riechmann, J. (coord.) (2004): *Ética ecológica. Propuesta para una reorientación*, Montevideo: Nodan-Comunidad.
Sen, A. K. (2000): *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta.
Singer, P. (1984): *Ética práctica*, Barcelona: Ariel.
— (1999): *Liberación animal*, Madrid: Trotta.
Sosa, N. (1990): *Ética ecológica*, Madrid: Ed. Libertarias.
Ulrich, P. (1993): *Bases para una ética económica crítica*, Madrid: Alcalá de Henares, Instituto de dirección y organización de empresas, n.º 83.
Ulrich, P. y T. Maak (1998): «Integrative Business Ethics: A critical approach in St. Gallen», en L. Zsolnai (ed.), *The European difference. Business Ethics in the Community of European Management Schools*, Boston/Dordrecht/Londres: Kluwer Academic Publishers, pp. 69-72.
Werhane, P. H. (1999): *Moral Imagination and Management Decision Making*, Nueva York: Oxford University Press.
Wicks, A. C. y R. E. Freeman (1998): «Organization Studies and the new pragmatism: positivism, anti-positivism, and the search for ethics», *Organization Science*, vol. 9, n.º 2, pp. 123-140.
Winkler, E. R. (1998): «Overview. Applied Ethics», en vv. aa., *Encyclopedia of Applied Ethics*, vol. 1, pp. 191-196.